

جامعة طنطا

كلية الآداب

قسم الفلسفة

الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهلليني

رسالة مقدمة

لنيل درجة الدكتوراة

إعداد

عبد العال عبد الرحمن عبد العال إبراهيم

مدرس مساعد بكلية التربية بالعريش - جامعة قناة السويس

إشراف

أ. د/ على حنفى محمود

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

والمشرف على قسم الفلسفة بكلية آداب طنطا فرع كفر الشيخ

أ. د/ محمد فتحى عبد الله

أستاذ الفلسفة اليونانية

بقسم الفلسفة بكلية آداب طنطا

١٩٩٩

جامعة طنطا
كلية الآداب
قسم الفلسفة

الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهيلينى

رسالة مقدمة
لنيل درجة الدكتوراة

إعداد

عبد العال عبد الرحمن عبد العال إبراهيم
مدرس مساعد بكلية التربية بالعريش - جامعة قناة السويس

إشراف

أ. د/ على حنفى محمود
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
والمشرف على قسم الفلسفة بكلية آداب
طنطا فرع كفر الشيخ

أ. د/ محمد فتحى عبد الله
أستاذ الفلسفة اليونانية
بقسم الفلسفة بكلية آداب طنطا

١٩٩٩

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿يا أيها الإنسان ما غرك بربك
الكريم الذى خلقك فسواك فعدلك
فى أى صورة ما شاء ركبك﴾

سورة الانفطار الآيات (٦-٨)





شكر وتقدير

الآن وبعد أن كُتب لهذا البحث أن يرى النـور ، لا يسـعنى إلا أن أسجل بوافر الشكر والتقدير وعظيم العرفان لإستاذّى الجليلين:

الأستاذ الدكتور/ محمد فتحى عبد الله.

والأستاذ الدكتور / على حنفى محمود.

إذ أُدين لهما بفضل كبير فى إعدادى العلمـى والفلسـفى ، فقد فتحا لىّ مكتبتهما وقلبهما منذ السنة التمهيدية للماجستير وحتى نهاية فترة إعداد هذا البحث. فكانا بحق خيرا معين ، كما كانت لتوجيهاتهما وآرائهما السديدة فيما يتعلق بجمع وإعداد ومراجعة المادة العلمية من ناحيـة، والنواحـى الفنيـة المرتبطـة بمنـاهج البحـث العلمـى مـن ناحية أخرى الفضل فى خروج البحث فى صورته الراهنة.

كما لا يفوتنى كباحث أن أتقدم بجزيل شـكرى وإمتنـانى لكـل من مَدّ لى يد العون أثناء إعدادى لهذا البحـث ، وأخـص بـالذكر والدى الفاضل على مـا بذلـه مـن جهد ، ومـا أبداه مـن تشـجيع ومساعده لإستكمال دراساتى العليا ، وكذلك أخواتى وأصدقائى.

والله ولى التوفيق

الباحث


المقدمة

المقدمة

لاشك أن الإنسان يمثل بالنسبة لذاته مشكلة كبيرة ، تزداد أهميتها وخطورتها فى الوقت الحاضر عن أى وقت مضى من التاريخ، فحتى الأن ونحن على مقربة من بداية القرن الحادى والعشرين لا تتوافر لديناارؤية واضحة محددة المعالم عن طبيعة الإنسان،ومايزال الإنسان مشكلة كبيرة جديرة بالبحث والدراسة. نعم إن الإنسان مشكلة لأنه الموجودالذى ينظر ويتأمل ويبحث ويتردد، إنه مشكلة لأنه الموجود المتناقض الذى كُتب عليه أن يختار وأن يكون من بين الموجودات جميعاً أكثرها شقاء وأعمقها ألماً وأرهفها حساسية ، إنه مشكلة لأنه أعجب موضوع من موضوعات الطبيعة بل لأنه ليس مجرد موضوع نعرفه من الخارج على نحو ما نعرف غيره من الموضوعات وإنما هو الموجود الوحيد الذى نعرفه ونصفه فى الوقت نفسه من الداخل[1]. فما أحوجنا اليوم لفهم هذا المخلوق الذى حار فى وصفه الفلاسفة،ما أحوجنا لفهم طبيعته التى غرقت فى بحار التقدم المادى الملحوظ الذى يشهده الوقت الحاضر.

إن هذا التقدم المادى الذى حققته العلوم الطبيعية إذا كان له عظيم الأثر فى تغيير عوالم الإنسان المادية والعقلية والتى لايمكن التقليل من شأنها بالنسبة للإنسان، لكن السؤال المطروح هل هذه التغيرات المادية التى أحدثت فينا نحن بنى الإنسان تطوراً عميقاً قامت على أساس فهم طبيعة الإنسان ؟ فى الغالب قد تكون الإجابة لا ،لأن هذه العلوم وما حققته من حضارة عصرية تجد نفسها فى موقف صعب، لأنها تطورت دون معرفة بطبيعة الإنسان الحقيقة فهى تعدل أشكال الحياة كيفما إتفق لأجل ذلك تبقى معرفتنا بأنفسنا بدائية إذا ما قورنت بالمعارف التى حققتها العلوم الطبيعية،وما زالت مشكلة الإنسان قائمة وهى ما تزال كذلك يدعو العديد من الباحثين،وأدعو معهم إلى أن الصفة البنائية والوظيفية والعقلية لكل فرد يجب أن تتناولها يد التحسين والزيادة، لأن

(١)- أنظر- د.ذكريا إبراهيم :- مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، الطبعة الأولى القاهرة ١٩٧٦ صـ٤.

صحة العقل، والنظام الأدبى، والتطور الروحى تتساوى فى أهميتها مع صحة الأبدان ومنع الأمراض المعدية .

يجب إذاً أن يحول الاهتمام إلى الإنسان ذاته، إلى التعرف على أسباب عجزه الخلقى، إلى عوامل ساعدته ومعاييرها الحقيقة،إلى أسباب فشله إذ ما جدوى زيادة الراحة، والجمال، والمنظر، والترفيهةوما زلنا عاجزين عن الوصول بالعقل إلى أرفع صورة، والوصول بالأخلاق إلى أعلا منزلة والوصول إلى الأمن والسلام لكل العالم. ذلك الآمن الذى ينشده كل إنسان. الأمر يحتاج إذاً إلى دراسات وأبحاث يبذل فيها الجهد والعرق من أجل فهم حقيقة الإنسان وعالمه الغامض سواء أكانت هذه الدراسات تتعلق بالحاضر أو بالماضى، فماهية الإنسان لاتنحصر فيما هو كائنة بالفعل،وإنما تتجلى أيضاً فيما قد كانه. والوجود البشرى هو ثمرة لجهود متواصلة قام بها الإنسان منذ بداية الخليقة وحتى الأن، لذا يجب علينا إذا أردنا الوصول إلى مفهوم أعمق عن الإنسان إلقاء الضوء على ماضيه، والتعرف على رؤيته منذ القدم ومعالجته لها،وذلك من خلال قراءات للثقافات المختلفة. ومن ثم فإن محاولة التعرف على معالم القضايا الإنسانية فى العصر الهلينى قد تكون أمراً على قدر من الأهمية.

إن الخصوبة الفكرية والفلسفية للعصر الهلينى تعد من أهم السمات التى تميز هذا العصر عن بقية مراحل تطور الفلسفة اليونانية، بل وتميزه كذلك عن بقية الثقافات الآخرى. أقول هذا خاصة وكما نعلم أن هذا العصر كان حافلاً بمذاهب وآراء عظماء فلاسفة العالم، الذين تميزت مذاهبهم بالتنوع والثراء فى شتى جوانب الفكر الإنسانى. هذا بالإضافة إلى أن العصر الهلينى هو ذلك العصر الذى تحددت فيه معالم الفلسفة اليونانية والخطوط العريضة لها فلا أحد يستطيع أن ينكر أن العصر اللاحق أعنى العصر الهللينستى كان يدين بكثير من الموضوعات الفلسفية للعصر الهلينى السابق عليه، بل يمكن القول أن العصر الهللينستى هو مجرد مرحلة إحياء وليس تجديداً فلسفياً

بـالمعنى المعـروف للمذاهـب السـابقة.ولعل هـذا مـا يلخـص دوافـع إختيـار البـاحث لرؤيـة فلاسـفة العصـر الهللينـى الفياضـةً لقضايـا الإنسـان.

وينقسـم العصــر الهللينــى إلــى ثــلاث مراحــل مــن مراحــل تطــور الفكــر الفلسـفى :- المرحلـة الأولـى، وهـى التـى اصطلـح علـى تسـميتها بمرحلـة الفلسـفة الطبيعيـة، وهـذه المرحلـة سبقتها تمهيـدات أسـطورية لاسـبيل لإنكارهـا حيـث كـان لهـا أثـراً واضـحاً واصـداءً واسـعةً علـى فلاسـفة هـذه المرحلـة. وتتمثـل هـذه التمهيـدات فـى أشـعار هومـيروس وهزيـود وأورفيـوس وهـؤلاء جميعـاً كـانت آرائهـم تـدور حـول نشـأة العـالم المـادى ومـا يتضمنـه مـن مخلوقـات لعـل أبرزهـا الإنسـان. ولقـد أ فـاضوا فـى وصفهـم لنشـأة العـالم ، ومكانـة الإنسـان المتمـيزة عـن بقيـةً المخلوقـات وذلـك مـن خـلال العديـد مـن الأسـاطير المختلفـة التـى لعبـت دوراً هاماً لفـترة طويلـة فـي حيـاة وعـادات وتقـا ليـد الشـعب اليونـاني القديـم.

وتتمـيز مرحلــة الفلسـفة الطبيعيـة بالإضافـة إلـي هـذه التمهيـدات الأسـطورية بإحتوائهـا علـى عـدد كبـير مـن الفلاسـفة الطبيعيين، الذيـن كـان هدفهـم الأول البحـث فـي نشـأة الوجـود المـادى، والجوهـر الأصلـى الواحـد الـذى انشـقت منـه جميـع الأشـياء .وقـد يتسـرع بعـض النـاس فـى إفـتراض أن الفلاسـفة الطبيعيين قبـل سقراط كـانوا يدرسـون الطبيعـة وحدهـا، وأنهـم لـم يتنـاولوا الإنسـان لكـن الحقيقـة أن الـدارس المحقـق النظـر لآراء الفلاسـفة الطبيعيين قبـل سـقراط ليجـد أن النتـائج التـى إنتهـوا إليهـا فيمـا يختـص بالمـادة كـانت تنطبـق علـى حيـاة الإنسـان وقضايـاه بقدرإنطباقهـا علـى حيـاة العـالم المـادى، كمـا تـترابط الأفكـار والتـأملات الطبيعيـة بغيرهـا مـن العنـاصر الإنسـانية فـى مجـال المعرفـة والأخـلاق بصـورة يصعـب الفصـل فيهـا بيـن هـذه العنـاصر المختلفـة.

وبـالرغم مـن الإختلافـات الواضحـة بيـن الفلاسـفة الطبيعيين فـى تفسـيراتهم لنشـأة الوجـود المـادى، إلا أنهـم يكـادوا يتفقـون فـى رؤيتهـم لعـالم الإنسـان وقضايـاه، فالإنسـان لديهـم جميعـاً جـزءاً مـن الطبيعـة الماديـة يخضـع فـى تكوينـه الجسـمى والروحـى لنفـس الأسـباب والقوانيـن التـى يخضـع لهـا العـالم الطبيعـى.

من أجل هذا كان الهدف الأسمى من الوجود الإنسانى، هو أن يحيا الإنسان منسجماً مع هذه القوانين، خاضعاً لها كل الخضوع، رابطاً حياته بها لأنها هى التى تقرر مصيره وقدره. على هذا النحو تصور الفلاسفة السابقون على سقراط العالم الإنسانى.

ومع تزايد الشعور الحقيقى بقيمة الإنسان ومكانته وسط هذا العالم، وتطور الأحداث والتغيرات السياسية والاجتماعية والفكرية ظهرت الحركة السوفسطائية، التى جعلت من الإنسان محوراً للبحث والدراسة، فاهتمت بالجانب المعرفى والأخلاقى والسياسى من الحياة الإنسانية والدور الحقيقى الذى تلعبه هذه الجوانب فى الحياة المرجوه التى انكبوا جميعاً لتعليمها لأبناء عصرهم وهنا نصل إلى المرحلة الثانية، أعنى مرحلة الفلسفة العملية. ونظراً لمغالاة الحركة السوفسطائية فى تناولها الجانب الحسى من الإنسان وإغفالها لكل ما هو عقلى وثابت ومطلق، ظهرت الفلسفة السقراطية كرد فعل قوى لنسبيتهم المفرطة. وبدأ سقراط فى النظر للإنسان من خلال القضايا الأُساسية التى تشغل الجميع، وحاول جاهداً أن يضع معالم وقواعد الحياة الفاضلة على أُسس ثابتة راسخة، إيماناً منه بأن الإنسان هو ذلك المخلوق الذى يتميز بالعقل.

وتتميز مرحلة الفلسفة العملية بأنها جعلت من الإنسان وحده هو المحور الأساسى للبحث والدراسة بعد أن كان جزءاً أو عنصراً مرتبط بالعالم الطبيعى هذا بالإضافة إلى القضايا الجديدة التى أثارها السوفسطائيون وسقراط وكان لهما الفضل فى طرحها على الساحة الفلسفية.

أما المرحلة الثالثة وهى مرحلة الإنساق الكبرى والتى إحتوت على مذهبى أفلاطون وأرسطو فتمثل قمة الإهتمام بالإنسان وقضاياه الأُساسية، وذلك بمزيد من التوسع والتفصيل وإستكمال ما بدأه سقراط، ففى هذه المرحلة ظهر الاهتمام بالجانب المادى، والروحى من الإنسان، وعالج أفلاطون

وأرسطو قضية نشأة الإنسان وغاية وجوده ومصيره. على هذا النحو كان التطور الفكرى لقضايا الإنسان فى العصر الهللينى.

إن هذا الاهتمام بالإنسان وقضاياه فى العصر الهللينى كان من أهم دوافع إختيار الباحث لهذا العصر، بل وإختيار الموضوع بوجه عام. ويجب الإشارة منذ البداية إلى أن الباحث لايقصد بلفظ "الإنسان" الذى يتصدر عنوان البحث المعنى الجزئى لهذا اللفظ، بل المقصود هنا بالإنسان ذلك المعنى الكلى أعنى الإنسان كنوع، وليس كفرد ذلك لأن القراءات الأولية للبحث كانت بمثابة ضوءاً قوياً كشف للباحث عن إهتمام فلاسفة العصر الهللينى بالإنسانية فى مجموعها وليس بالفرد نفسه إلا فى حالات بسيطة سوف يشير إليها الباحث.

ويحاول الباحث من خلال هذا البحث الإجابة على مجموعة من التساؤلات التى تمثل إشكالية هذا البحث والهدف الرئيسى منه: ما هى المعالم الحقيقية لقضية نشأة الإنسان فى الفكر الفلسفى الهللينى؟ كيف صور فلاسفة العصر الهللينى طبيعة الإنسان؟ وما هى أهم القضايا الفلسفية التى تمخضت عن نظرتهم لهذه القضية؟ هل كان هناك علاقة بين تصورهم لطبيعة الإنسان ونشأته وبين مكانته المتميزة فى هذا العالم؟ ما هى الغاية الحقيقية للوجود الإنسانى؟ هل الخلاص من الخطيئة الأولى، أم اللذة الحسية والعيش وفقاً للطبيعة، أم الوصول إلى كل ما هو حق وخير فى ذاته؟ هل استطاع فلاسفة العصر الهللينى رسم الطريق الصحيح لسعادة الإنسان التى يبحث عنها فى كل زمان ومكان؟ ما هى الدعوة الإنسانية التى وجهها فلاسفة هذا العصر لبنى الإنسان وما هو موقف اليونانى القديم منها وهل تفاعل معها واشبعت ما كانت تصبو إليه نفسه أم الأمر على العكس من ذلك؟ ما هى فكرتهم عن مصير الإنسان؟ وهل ربط فلاسفة العصر الهللينى بين هذه الحياة التى نحياها ومصائر الناس بعد الموت؟ بمعنى آخر هل هناك إرتباط بين أفعال الإنسان فى الدنيا، وفكرة الثواب والعقاب فى الآخرة؟

هذه التساؤلات وغيرها هى ما يحاول الباحث الإجابة عليها من خلال هذا البحث، بغية الوصول إلى المعالم الحقيقة لماضى الحياة الإنسانية وقضايا الإنسان التى تشغله، وسوف تظل تشغله مابقى حياً يفكر. ويأمل الباحث أن تكشف الإجابة على هذه التساؤلات العناصر الأساسية التى تشترك فيها البشرية جمعاء بصرف النظر عن المكان والزمان، للتأكيد على مايهم حياتنا الحاضرة وما نحن فى حاجة إليه من إهتمام بالجانب الروحى والعقلى للإنسان كما سبق أن أشرت لذلك.

وفى سبيل الوصول إلى هذا الهدف قسمت البحث إلى مقدمة، وثلاثة أبواب، وخاتمة. وفى المقدمة تناول الباحث التعريف بالبحث، وأهميته، ودوافع الدراسة، وأشكاليتها وأهدافها مع الإشارة إلى المنهج المستخدم.

أما عن الباب الأول وعنوانه "الإنسان فى المرحلة الكونية" فيشتمل على فصلين: الفصل الأول بعنوان "الإنسان فى الأساطير اليونانية" وقد تناول فيه الباحث نشأة الإنسان الأسطورية من خلال أساطير هوميروس وهزيود وأورفيوس، وإمتزاج تلك النشأة الاسطورية للإنسان بنشأة العالم ككل. كما تناول الباحث الطبيعة الإنسانية كما صورتها أساطير هؤلاء الشعراء، ورؤيتهم الحقيقية للنفس الإنسانية ومصيرها فى العالم الآخر. وكذلك مكانة الإنسان المتميزة التى أشاد بها هؤلاء الشعراء والعلاقة المتجسده بينه وبين الآلهة.

أما الفصل الثانى وعنوانه "الإنسان عن الفلاسفة الطبيعيين" فقد تناول فيه الباحث نشأة الإنسان، وتطوره داخل مذاهب فلاسفة الطبيعة الأوائل والمتأخرين من خلال تفسيراتهم لنشأة الكون وعناصره المختلفة وما يشتمل عليه من كائنات، كذلك تناول الباحث مفهوم النفس الإنسانية وعلاقتها بالمعرفة، وأهم المبادىء الأخلاقية التى نادى بها هؤلاء الفلاسفة، وإبراز التفسير المادى لعالم الإنسان وربطه بالعالم الطبيعى.

أما الباب الثانى وعنوانه "الإنسان فى الفلسفة العملية" فيشتمل على فصلين الفصل الأول بعنوان "مفهوم الإنسان لدى رواد النزعة السوفسطائية، وتناول فيه الباحث الجوانب الإنسانية لدى رواد تلك النزعة الفكرية من خلال عرض آرائهم فى المعرفة، والسياسة، والأخلاق والتربية. ففى مجال المعرفة عرض الباحث لآراء كلاً من بروتاجوراس وجورجياس. أما بالنسبة للجانب السياسى فقد عرض الباحث لآراء معظم رواد النزعة السوفسطائية الذين كتب عنهم أفلاطون وأبرز دورهم فى محاوراته، وذلك من خلال إتجاهين : الإتجاه الأول المساند للقانون الوضعى والذى يمثله بروتاجوراس الذى نادى بإحترام هذا القانون الذى اتفق عليه بين الناس وجرى العرف على التعامل به. أما الإتجاه الثانى والذى ينادى بإتباع القانون الطبيعى، والذى يمثله جورجياس وكاليكليس وثراسيماخوس. كما عرض الباحث لموقف أنطيفون التوفيقى بين هذين الإتجاهين.أما بالنسبة للجانب الأخلاقى والتربوى عرض الباحث لأراء هؤلاء الأخلاقية والتربوية وإظهار ما فيها من تهافت والتأكيد على الجوانب الإيجابية كلما وجد ذلك.

وفى الفصل الثانى من هذا الباب وعنوانه "الإنسان فى الفلسفة السقراطية" فقد تناول فيه الباحث مجموعة من العناصر التى تشرح الفلسفة الإنسانية لدى سقراط وتوضح مدى تعمق سقراط فى الغوص داخل أعماق النفس الإنسانية والكشف عن أسرارها، وهذه العناصر هى : علاقة النفس بالجسد، سيكلوجية المنهج السقراطى، وحدة المعرفة والفضيلة، وحدة الخير والسعادة، والمصير الإنسانى كما تصورة سقراط. كما أبرز الباحث فى هذا الفصل ردود الفعل السقراطية حول النزعة السوفسطائية.

أما الباب الثالث وعنوانه "الإنسان بين مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو" فيشتمل على فصلين : الفصل الأول بعنوان "النزعة الإنسانية فى فلسفة افلاطون" وقد تناول فيه الباحث فلسفة أفلاطون من خلال ثلاثة قضايا هى : قضية نشأة الإنسان وتركيبة العضوى، وفى هذه القضية عرض الباحث

لعناصر نشأة الجسم الإنساني، وكذلك النفس، ووصف أفلاطون لأعضاء الجسد وقوله بغائية كل عضو من هذه الأعضاء. أما القضية الثانية وهى غاية الوجود الإنسانية فقد تناول فيها الباحث مفهوم الخير الاسمى عند أفلاطون وموقفه من اللذة وتعدد صور الخير الاسمى كما وردت فى المحاورات الأفلاطونية. أما القضية الثالثة وهى المصير الإنسانى وفيها تناول الباحث أزلية النفس عند أفلاطون وبراهيين الخلود، ووصف أفلاطون لرحلة النفس الإنسانية فى العالم الآخر.

أما الفصل الثانى من هذا الباب وعنوانه "الإنسان فى فلسفة أرسطو" وقد تناول فيه الباحث الإنسان فى الفلسفة الأرسطية من خلال موقف أرسطو من قضية طبيعة الإنسان وتركيبه العضوى وتحليله لأعضاء الجسم والقوى الإدراكية للنفس الإنسانية، وغائية الوجود الإنسانى وموقف أرسطو من نظرية السعادة ومفهوم الفضيلة. هذا وقد أبرز الباحث فى هذا الفصل نقاط الإتفاق والإختلاف بين أفلاطون وأرسطو كلما دعت الحاجة إلى ذلك على إعتبار أن الباحث قد تناول عند أرسطو نفس القضايا التى سبق أن تناولها عند أفلاطون.

أما الخاتمة فقد دون فيها الباحث أهم النتائج التى أنتهى إليها من بحثه وكذلك عرض الباحث فيها لأهم القضايا المستنبطة من الدراسة والتى يأمل أن تكون موضع دراسات مستقبلية.

ونظراً لطبيعة هذه الدراسة التى إستلزمت من الباحث الإلتزام بالعرض التاريخى لتطور الرؤية الفلسفية للإنسان وقضاياه، وتحليل هذه الرؤية، وإقامة المقارنات بين رؤية هذا الفيلسوف وبين غيره من الفلاسفة الذين أتوا قبله أو بعده، ثم إمعان العقل فى هذه الآراء جميعاً والوقوف منها موقفاً عقلياً نقدياً كلما تطلب الأمر ذلك، وإبراز مافيها من نواحى قيمة تستحق الإشادة بها، وكذلك بيان ما فيها من تهافت إذا ما وجد ذلك، لذا رأى الباحث أنه لن يتسنى له القيام بهذا، وخدمة البحث خدمة جيدة، إلا من خلال المنهج التاريخى، التحليلى المقارن، نظراً لكونه أكثر تلاؤماً مع طبيعة هذه الدراسة وما تتطلبه كما ذكرت.

الباب الأول

الإنسان فى المرحلة الكونية

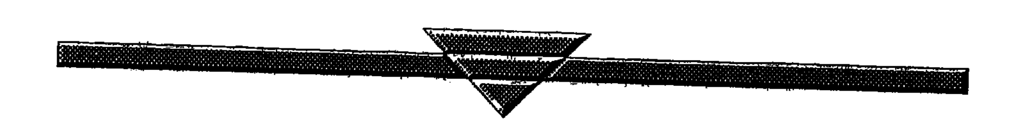
تمهيد

الفصل الأول

الإنسان فى الأساطير اليونانية

الفصل الثانى

الإنسان عند الفلاسفة الطبيعيين.



تمهيد :-

لاشك أن مسألة انتقال الفكر الفلسفي من التأمل في العالم الخارجي إلى الإنسان على يد السوفسطائيين وسقراط، وهو مايعنى أن الإنسان أصبح محوراً للتفكير الفلسفي، لم يكن هذا وليد لعوامل وظروف ترتبط ببيئتهم فحسب، بل يمكننا القول أن هذا الإنتقال كان له أسباب وجذور عميقة .فمنذ البدايات الأولى لتأمل العقل اليوناني أبان المرحلة الأسطورية وهو يحاول الإجابة على العديد من التساءلات، التي إستحوذت على مساحة كبيرة من تأمله. ومن بين هذه التساءلات ما هي ماهية الإنسان؟ وماهى علاقته بهذا الكون الذى يعيش فيه؟ وماهى غاية وجوده؟ وماهو مصيره؟

الواقع إننا لانعدم في الأعمال التي خلفها لنا الشعراء القدامى أمثال (هوميروس* - هزيود - أروفيوس)، والتي تعد من أوائل المحاولات التي تسعى للإجابة على هذه التساؤلات، ولعل الأفكار التي جاءت في سياق أساطيرهم تستهدف -بطريقة عفوية وساذجة- تفسير ووصف عملية نشأة العالم بما فيه من كائنات، إلا أن هذا التفسير كان غامضاً ومتداخلاً بحيث

---

* اختلف الكتاب الإغريق أنفسهم في تحديد الفترة أو العصر الذى عاش فيه هوميروس، وذهبوا في سبيل ذلك مذاهب شتى. فيرى فلوطرخس أن هوميروس عاش بعد الحرب الطروادية بوقت وجيز، أما هيرودوت فيرى أنه عاش في منتصف القرن التاسع ق.م. كما اختلفت أبحاث المحدثين أيضاً حول هذه المسأله : فمنهم من يرجع العصر الذى عاش فيه هوميروس إلى القرن السابع ق.م، ولكن الغالبية الكبرى تفضل تحديد القرن التاسع ق.م كأفضل القرون للزمن الذى عاش فيه هذا الشاعر القديم.

- See :

- Plutachus : Thee Paralle Lives, with an English Translation by. B- Berrin, London, 1955. P. 5.
- T. A. Snclair : Ahistory of Gyeek Political Thought, London, 1959. P. 10 FF.
- Pindar : Odes, with an English Translation & by : J. E. Sandys, London 1964. Fr. 279.

يتعذر علينا الوقوف على نشأة الإنسان ككائن منفرداً ومستقلاً عن غيره من الكائنات المختلفة.

ولما كان الإنسان قاصراً عن الوعي بالأشياء الأخرى وإدراك إستقلالها، فكل شئ يمكن أن يتصل بسواه عبر علاقات غريبة ولا منطقية في مفهومنا المعاصر. إن هذا ما جعل الإنسان في تلك الفترة يسقط في أوهام التحولات، والتشكيلات، والاعتقاد بإمكانية أن يتشكل أي مخلوق بصور مختلفة، وأن يكتسب خصائص المخلوقات الأخرى وماهيتها، ومن هنا يأتي بالدرجة تصور اشتمال النباتات والجمادات أيضا على عناصر الحياة، القائمة في المخلوقات الحية.

وإلى جانب هذه الأساطير الممتزجة عن عملية نشأة وتكوين العالم والكائنات دار البحث والتساؤل حول طبيعة الإنسان، وهل هو جسد فقط، أم أنه مركب من شيء آخر غير هذا الجسد المرئي؟ فذهب هوميروس إلى القول أنه إلى جانب الجسد يوجد ما أطلق عليه بالظل أو الشبح، ولكنه لم يوضح لنا حقيقة هذا الجانب الثاني من الإنسان. أما هزيود فقد أشار صراحة إلى النفس ومصيرها في العالم الآخر، ولكن دون أي تفصيلات حول هذا المصير الآخروي. وهذا ما بلغ ذروته على يد أورفيوس، الذي أكد على أزلية النفس وتعاقبها في دورات داخل الأجسام المختلفة، فالنفس كما ذهب إلى ذلك أورفيوس كان لها وجود سابق على البدن، ولكنها هبطت إلى الجسد عقاباً لها على ما اقترفته من خطيئة. ولكي تتحرر من الولادات المستمرة، عليها الإلتزام بالتعاليم والطقوس، التي حددتها النحلة الأورفية.

أما عن علاقة الإنسان بالعالم والآلهة، فقد كانت هناك هالة من التقدير والتبجيل لمكانة الإنسان على الأرض، وليس أدل على ذلك من علاقته بالآلهة، التي أصبحت على درجة عالية من القرابة بالإنسان، سواء من ناحية صفاته الجسمية، أو الاجتماعية والأخلاقية.

ومع بداية القرن السادس ق.م وخروج الفكر إلى حد ما من الأسطورة.

بدأ السؤال عن أصل العالم، والكائنات يتخذ شكلاً مخالفاً تماما لما كان عليه من قبل، فلم يعد البحث عن الأصل الأسطورى الخفى للأشياء، بل اتجه البحث إلى معرفة الأصل المادى، الذى يمكن معرفته وملاحظة أثارة والأستدلال عليه من الواقع. وقد امتد التفسير الطبيعى إلى الإنسان، على اعتبار أنه جزء لا يتجزأ عن العالم، وعقدت المقارنات بين العالم الصغير"عالم الإنسان" والعالم الكبير، "عالم الطبيعة". فالإنسان من حيث النشأة يشارك الكائنات العضوية الموجودة فى العالم الطبيعى، ومن حيث التكوين المادى فالجسد الإنسانى مركب من العناصر المادية المختلفة، والتى فسر بها فلاسفة الطبيعة الوجود المادى بأكمله. أما الجانب الروحى فى الإنسان، أعنى النفس فهى أيضاً على درجة كبيرة من المادية، وبالتالى لم يعد هناك مجال للقول بالخلود، أو الحديث عن المصير الآخروى. ومن الطبيعيين من شذ عن هذا الإتجاه المادى فى النفس، مثل فيثاغورس الذى احتفظ بمذهبه فى طبيعة النفس الإنسانية، وعلاقتها بالجسد بعيداً عن فلسفته الطبيعية، وتابعه فى ذلك أمبادوقليس الذى قال هو الآخر بخلود النفس والتناسخ المستمر لها عبر أجسام الإنسان والحيوانات.

وظهرت أيضاً فى تلك الفترة القضايا الإنسانية التى ارتبطت بمعالجتهم للنفس الإنسانية، فمن خلال دراستهم لعلاقة النفس بالمعرفة، وشرح عمل الحواس، ظهرت البواكير الأولى لنظرية المعرفة، والتفرقة بين المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية. وكذلك أثيرت كثير من الإرهاصات الأخلاقية، التى تمثلت فى الدعوة إلى إطاعة القانون الإلهى أو الطبيعى أو العقلى، وهى معانى مترادفة لهذا القانون داخل مذاهبهم. وبلغ الجانب الإنسانى أشده فى فلسفة ديموقريطس، الذى حاول بسط معالم فلسفة إنسانية لتحقيق السعادة الروحانية، القائمة على الفكر، والتأمل والاعتدال فى الماديات والملذات.

وفى هذا الباب سيعرض الباحث للإرهاصات الأولى للنزعة الإنسانية، منذ المرحلة الأسطورية وحتى آخر فلاسفة المرحلة الكونية السابقين على

سقراط كما سبق الأشارة إلى ذلك فى المقدمة، وينبغى الأشارة إلى أن محور البحث فى هذه الفترة هو نشأة الإنسان، والطبيعة الإنسانية نظرا لأن تلك الفترة كان النظر للإنسان من خلال موضوعات الطبيعة والعالم الخارجى بمعنى أن النظر فيها للإنسان وقضاياه كان محدود للغاية

الفصل الأول

الفصل الأول

الإنسان فى الأساطير اليونانية

أولاً :

أساطير النشأة والتكوين

ثانياً :

الطبيعة الإنسانية ومفهوم النفس

ثالثاً:

تصور الآلوهية وعلاقتها بالإنسان

الفصل الأول

الإنسان فى الأساطير اليونانية

لعبت الأساطير اليونانيــة دوراً هامــاً فــى تعليـم وتهذيـب الشـباب اليونــانى، وكـان لهـا الواقـع الأشـد علـى العقليـة اليونانيــة فــى بدايـة تأملهـا للعــالم والأشـياء، نظــراً لمــا توافرلهــا مــن إدراك للقيــم الإنســانية(١) فيصــور لنــا هومــيروس فـــى ملحمتيـه "الإليـاذة – والاوديسـا" الإنسـان وكأنــه مسـتقل تمــام الاسـتقلال، ومسـئول عــن أعمالــه بحيـث يتحكـم العقـل فـى حياتـه وفـى مغامراتـه دون أدنـى تــأثير للعواطـف أو الآراء المتقلبـة، كمـا يقـدم لنـا صـورة إنسـانية للآلهـة، كـانت دليـلاً واضحـاً علـى تبجيل الإنسـان، ورفـع مكانتـه بيـن الكائنـات المختلفـة(٢).

وبالإضافـة إلـــى هــذا كــانت الإليــاذه ديــوان الشــعر، وذخـيرة اللغــة وأصــل التــاريخ، والمَثـل الأعلــى الــذى يســتمد منـــه الشـــعب اليونـــانى أخلاقـــه كنبــل والفضيلـة والشـجاعة وغير ذلك ممــا ســاد الشـعب اليونــانى حتــى القـرن الرابــع ق.م. كمــا صــورت الإليــاذة الموقـف البطولـى للإنسـان، وتدخلـه فــى الأحــداث بصـورة فعلية وقويـة فـى الوقــت الــذى قللـت فيــه مــن شـأن الآلهة حتـى أصبـح موقفهــا أشــبه بشــخصيات الشــعراء، وليســت آلهــة يقدســها البشــر، فكــان ذلــك التصـور اللادينـى لهـا بدايـة الحركـة العلميـة التـى نشـأت فـى القـرن السـادس ق.م(٣).

أمـا بالنسبة لهزيـود فقد أفـاض فـى قصيدتـه (الأعمـال والأيـام) عـن نشـأة العـالم والكائنـات بطريقـة أكثر وضوحـاً عن التـى قدمهـا هومـيروس، وبـرز فـى

1- T.A. Sinclair : Op.Cit., P. 14.

٢- س.م بوار: التجربة اليونانية، ترجمة د. أحمد سلامة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٨، ص١١٥.

٣- د. أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٤ ص٢٢.

شعره جملة من الأفكار الإنسانية، الأخلاقية والسياسية.وقد طورت الأورفية كثيراً من أرائه خاصة حول الثنائية الإنسانية، وأصبحت واضحة لديها تماما، بل وصلت إلى حد أن تلك الثنائية أصبحت من عقائد النحلة الأورقية. ونتج عن قولهم بهذه الثنائية إيمانهم بالتناسخ المستمر فى الأجساد المختلفة عبر الولادات المتعددة، فالإنسان كما يمثله أورفيوس له طبيعتان : طبيعة خيرة تتمثل فى نفس الإنسان ومصدرها ديونيسيوس، وأخرى شريرة تتمثل فى الجسد ومصدرها طائفة من التيتان الجبابرة. والنفس تظل سجينة فى الجسد عقاباً لها على ما اقترفته من خطيئة أثناء وجودها السابق بجوار الآلهة، ولابد لها أن تتبع قواعد معينة من الطقوس والتعاليم إذا أرادت التحرر والخلاص[1].

وقبل أن يعرض الباحث لهذه الجوانب الإنسانية عند هؤلاء الشعراء الأوائل بالمزيد من التفصيل ينبغى الإشارة أنه نظراً لتداخل الآراء الطبيعية مع الجانب الإنسانى، فسوف يعرض الباحث لآرائهم فى نشأة الكون بعناصره المختلفة (الآلهة – الكائنات – الإنسان) كلما تيسر ذلك فى ظل الكتابات القليلة المتاحة عن هذه المرحلة الأسطورية. أما آرائهم حول النفس الإنسانية وماهيتها فسوف يحاول التعرف عليها من خلال مفهوم النفس والطبيعة الإنسانية وما ارتبط بها من قضايا أخرى.

١– د. حسام الدين الألوسى : بواكير الفلسفة قبل طاليس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١، ص١٤٠.

أولاً: أساطير النشأة والتكوين.

ينسب هيرودوت لهوميروس وهزيود أنهما أول من أفاض في الحديث عن أصل الآلهة والعالم حيث يقول : "أعتقد أن هوميروس وهزيود هما أول من دونا لليونانيين أنساب الآلهة، وذكرا ألقابها، وتكلما عن مراتب الشرف التي لكل منها، واختصاصاتها وفصلا أشكالها....."[١] والحق أن هذا القول يعد على جانب كبير من الصواب، فالدارس لأشعارهما يلاحظ أنها قد تضمنت حديثاً وافراً عن نشأة الكون والآلهة والإنسان،ويبدو هذا واضحاً عند هوميروس في ملحمتي "الإلياذة والإوديسا" فهما يتضمنان العديد من الآراء حول مسألة النشأة، من أهمها ما أشار اليه هوميروس في الإلياذة حيث يقول: "هيرا.....ذلك أنني أنوى الوصول إلى حوافي الأرض المنبسطة، وزيارة أوقيانوس – المحيط‘الذى عنه انبعث جميع الآلهة، وكذلك الوالدة نيس.."[٢] ويقول أيضاً "هيبنوس...... إن بإمكاني أن أسلم للنوم، وبسهولة جميع الآلهة الخالدين، حتى يضمهم أمواج أوقيانوس منجب الجميع ووالدهم"[٣].

يتضح لنا من هذه النصوص السابقة أن هوميروس يرد أصل العالم إلى الماء[٤] فالحياة قد انبثقت مباشرة، أو بشكل غير مباشر عن أوقيانوس لكن كيفية نشأة الكون عن هذا الأصل الذى وضعه هوميروس، وكيفية ترتيبه وتشكله بالصورة التي هو عليها،هذا مالا يوضحه هوميروس فيما تركه من أشعار، غير أننا لا نعدم العثور على صورة للكون يمكن تركيبها من خلال ضم الشذرات المتناثرة في مقاطع من ملاحمه إلى بعضها، وإن كانت هذه الصورة سوف تظل مجزأة ناقصة.

١- هيرودوت : الكتاب الثاني، ترجمة د. محمد صقر خفاجة، تقديم د. أحمد بدوى، دار القلم، القاهرة ١٩٦٦ صـ ١٠٥ فقرة ٥٣.

2- Homer: Ilida., done into English, by : Andrew lange Walter Leaf, Macmillan & coltD, New York, 1965 VOL 2.P.80

3 - Ibid., Vol 2. P.82

4- G.S.Kirk & Raven : The Presocratic Philosophers, cambridge, 1963. P.16

فى البداية يصور هوميروس الكون مقسماً إلى ثلاثة أجزاء بين آلهة ثلاثة موضحا خصائصهم، ومراتب الشرف بينهم فيقول : "إن زيوس كبير الآلهة استيقظ ذات يوم، فوجد أن الأخيين قد شدوا الخناق على طروادة بمساعدة بوسيدون، وبعد مشاجرة عنيفة مع زوجته هيرا التى أقسمت بأن بوسيدون إنما فعل ذلك لا بتحريض منها، بل بمحض إرادته وأرسل رسوله إيريس يحمل رسالة إلى بوسيدون، يأمره بالكف عن الحرب، والعودة إلى حضرة الآلهة، فثار بوسيدون غاضبا واحتج قائلا : لا، فمهما يكن زيوس من القوة فإن أوامره ليست بذات جدوى إن هو أراد السيطرة على رغم أرادتى لأنى ند له. ونحن الثلاثة إخوة أنا، وزيوس كبير الآلهة، وهاديس إله الموات، ولدنا من أبوين هما كرونوس وريا.

وقد قسمت جميع الأشياء إلى مناطق ثلاثة،وأخذ كل منا منطقته المخصصة له عندما أجريت القرعة كان البحر من نصيبى وكُتب على أن أقطنه إلى الأبد، وكان الظلام الدامس نصيب هاديس وكانت السماء الفسيحة والأثير والغيوم من نصيب زيوس، أما الأرض وجبل الأولمب العالى فقد كانت مشتركة بيننا جميعا ولذلك فلن أعمل حسب مشيئة زيوس أبداً ومهما بلغ من القوة والمنعة فإنه لا يتجاوز حدود المنطقة المخصصة له، ويحق لزيوس أن يطلب الطاعة من أولاده لأنهم أقل من منزلته، أما أنا فلاسبيل له على....[١].

ومن هذا التقسيم المتناظر بين الآلهة يمكن أن نضع أيدينا على عناصر الكون، الذى يشتمل على السماء أعلاه والأرض أسفله، وتنقسم الفجوة الكائنة بينهما إلى قسمين يمتلىء القسم الأول بالسحاب والسديم فى حين يحتل الأثير (الهواء العلوى) القسم الأعلى منها. ويشير هوميروس إلى مبدأ الإنجاب

1- Homer : Op.Cit. Vol xv. 86- 189.

وأيضا. د. كريم متى : الفلسفة اليونانية، بغداد سنة ١٩٧١ صـ ٢٠-٢١.

كوسيلة لتولد الكون وتكثره، فكل شيء فى الكون وجميع الكائنات الأخرى تنبثق من المحيط "الأوقيانوس"[١].

وإذا انتقلنا إلى قصدية "أنساب الآلهة" المنسوبة لهزيود نجد الصورة الأسطورية عن نشأة العالم، وتسلسل الآلهة أكثر وضوحاً عما كان عند هوميروس، حيث يذهب هزيود إلى أنه كان فى البدء العماء Chaos، ثم كانت بعدئذ الأرض، وثمة أصل ثالث يضيفه هزيود وهو إيروس (الحب أو قوة الإنتاج والتوليد) وقد ولد لهذين الأثير والنهار، وولدت الأرض الجبال الشاهقة والسماء المزدانة بالكواكب، وولد من اقتران الأرض والسماء "الأوقيانوس" ونشأ كذلك من تزاوج الأرض والسماء الجبابرة، ولم يكن أورانوس آله السماء يحبهم، فقذف بهم إلى الظلمة، ولكن الأرض ساءها هذا فعرضت عليهم أن يقتلوا أباهم وقام أحدهم واسمه كرونوس بهذه المهمة حيث أنزل أورانوس عن عرشه السماء، ورفع عليه كرونوس، وتزوج الأخير من أخته ريا ولكن تنبأ أبواه الأرض والسماء بأن أحد أبنائه سيقتله فابتلعهم كرونوس جميعا ماعدا زيوس الذى ولدته ريا سراً فى كريت فلما شب زيوس خلع كرونوس وأرغمه على أن يخرج أولاده من بطنه وأعاد الجبابرة إلى باطن الأرض وتولى زيوس رئيس الآلهة وكبيرها[٢].

يتبين لنا من هذه الصورة التى قدمها هزيود لنشأة الكون، كيف أنها تستمد بعض عناصرها من الأساطير الشرقية، فعناصر الكون تبدأ بالعماء، ثم الأرض، فالحب إله للأنتاج والتوليد، ما تحت الأرض وما فوقها هو الهواء العلوى والنهار، والسماء التى تغطى الأرض كلية، وما بينهما هى الجبال الممتدة والبحر. واستطاع هزيود التعبير عن عملية النشأة والتكوين بمصطلحات التولد، والإنجاب وذلك على غرار النموذج الإنسانى - تماما كما

١- ثامر مهدى : من الإسطورة إلى الفلسفة والعلم، دار الشئون الثقافية، بغداد سنة ١٩٩٠، صـ١٠٥-١٠٦.

٢- ول ديورانت : قصة الحضارة. جـ٦، ترجمة لفيف من العلماء، الأدارة الثقافية لجامعة الدول العربية، القاهرة ب. ت. صـ١٨٤-١٨٦.

فى تصورات الشرقيين لنشأة الكون(١). وإذا كان هوميروس كما مر بنا سابقاً قد استخدم مبدأ الأنجاب علة لنشأة الكون وتابعه فى ذلك هزيود، فالجديد هنا أن هزيود يعطى هذا المبدأ صيغة أكثر تشعباً وأتساعاً، ويتخذ التولد لديه أشكالاً مختلفة منها : التوليد من نقائص مثل توليد لكل من الأثير والنهار، والتوليد من مماثلات كتوليد الليل عن العماء وأخيراً الإنجاب الموضعى، وهو بمثابة استكمال مركب ما لبقية عناصره مثال ذلك سلسلة (جايا - هاديس - تارتا روس) التى تكتمل ذاتياً بايريبوس وكذلك يمكن اعتبار تولد الجبال والبحرمخلوقات موضعية للأرض. وتتميز العناصر التى تجىء عن طريق الإنجاب الموضعى فى كونها تشارك الأصل خصائصه الأساسية والمميزة(٢).

وعلى الرغم من أن هذه الأشكال امتدت لتشمل العديد من المخلوقات، إلا أن هناك بعض التوالدات التى لا يمكن تفسيرها بالرجوع إلى أى من هذه الأشكال، كولادة أورانوس بشكل خاص. هذا فضلاً عن أن جايا تولد بونطوس من غير تزاوج، فى حين ينجب الليل كلا من الأثير والنهار بالتزاوج من ايريبوس، كما أن العماء يولد كائنات جديدة بشكل مستقل(٣).

وجميع هذه الشواهد والأقتباسات تثير تساؤلات حول التناقض وعدم الإتساق الذى يكتنف عملية الإنتاج والتوليد بأكملها مما يدل على أن وجود الحب كواحد من العناصر الأولية لنشأة الكون قد جاء ليضع تجسيما ذى سمات وخصائص بشرية على عملية توليد الأجيال اللاحقة، وكذلك ليقدم تفسيرا جديداً لها وإن كان لا يتم استخدامه عبر العملية كلها بشكل منسجم

1- W. Jeager : The Theology of the Early Greek Philosophers., at clarendon press, oxford, London. 1948. P.15.

2- Krik & Raven, Op. Cit., p. 26.
 - See also :
 W. jeager : Op.Cit., P.15.

3- Ibid., P. 27.

وثابت[١] أما عن أصل الإنسان ونشأته وتطور الحياة الإنسانية فقد تطرق هزيود فى قصيدته "الأعمال والأيام" لهذه المسألة موضحاً أنه فى البدء صنع الآلهة الخالدون الذين يسكنون على جبل الأولمب جنساً ذهبياً من أناس فانيين. وعاش هؤلاء الرجال فى أيام كرونوس عندما كان ملكاً فى السماء عاشوا على ما نحو ما يعيش الأرباب. وقد خلت قلوبهم من الهموم والأشجان دون قليل أو كثير من العمل والأسى. ولم يتطرق إليهم ظل من شيخوخة فسواعدهم وأرجلهم فى قوة دائمة، يجدون متعتهم فى الولائم بعيداً عن كل الشرور فإذا ما ماتوا فكأنما قد غلب عليهم النوم. وكانت سائر الأشياء الطيبة موفورة لهم والثمار الطيبة تغلها الأرض من تلقاء نفسها.

والآن وقد طوى الثرى هذا الجنس تحولوا إلى أرواح طيبة بفعل إرادة زيوس العظيم،أرواح على الأرض تحرس البشر وتهب الثروة، ثم صنع بعد ذلك ساكنو جبل الأولمب جنساً من الفضة أقل نبلا، جنساً لا يماثل الجنس الذهبى جسماً ونفساً كان الطفل يشب فى كنف أمه لمائة عام، طفل لا حول له ولا قوة، بيد أنهم ما كادوا يصلون إلى ريعان الشباب واقتربوا من الشيخوخة، كان الزمن الذى يعيشونه مقيداً، يحيونه فى آلام بسبب حماقتهم. إذ لم يكن فى مقدورهم كبح جماح أنفسهم عن أذى بعضهم بعضا، بل امتنعوا عن خدمة الآلهة الخالدين، وأهملوا تقديم المحرقات فوق مذابح الآلهة[٢].

١- تامر مهدى : المرجع السابق، صـ ١٣٢-١٣٣.

٢- هزيود : الأعمال والأيام، الأبيات ١٠٩-٢٠١ ضمن كتاب الفكر التاريخى عند الأغريق أرنولدتوينبى- ترجمة لمعى المطيعى- مراجعة د. محمد صقر خفاجة- الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنة ١٩٩٠ صـ ١٦٧.

- See also :
  - E. zeller : outtines of the History of Greek Philosophy, Transl. by, L.R palmer. Revised by. withelm Nestle, Thirteenth ed. Dover publication. New york. 1980. P. 27.

ولكن ذلك الحال لم يطل،إذ أن زيوس بن كرونوس محا أثرهم أخيراً في ثورة غضبية وخلق جنساً بشرياً ثالثاً،جنساً برونزياً لا يمت إلى الجنس الفضي بأى صلة، كانت أفئدتهم في صدورهم قوية وهابهم الجميع كانت قوتهم هائلة كما كانت أذرعتهم التي تنمو من أكتافهم فوق قوامهم الممشوق لا تهزم. وكان النحاس معدنهم يصنعون منه منازلهم، وحارب بعضهم بعض فسلط عليهم الموت الأسود. ثم ما لبث أن خلق زيوس جنساً رابعاً مرة أخرى على الأرض الخصبة أفضل وأكثر استقامة ليشبه جنس أبطال الآلهة، وهنا يتمنى هزيود ألا يكون من أبناء هذا الجيل الرابع الذى أطلق عليه زمن الجنس الحديدى.

وفى عجالة تلك هى خلاصة أساطير النشأة والتكوين لدى هوميروس وهزويود، وإذا كنا نفتقد فيها صورة مفصلة كاملة عن أصل الإنسان، إلا أن مجمل القول أن أصل الإنسان مردوده إلى طين الأرض، وذلك كان من عمل الآلهة خاصة زيوس، لأنه فيما يرى هزيود هو المسئول عن عملية إيجاد الإنسان.

وإذا انتقلنا إلى مذهب الأورفيين فى أصل الكون والإنسان، وجدنا روايات مختلفة حول المبدأ أو الفعل الأول الذى صدرت عنه جميع الأشياء، فيذهب ايديموس* إلى أن أورفيوس قد جعل من الليل أصلاً للكل[1] بينما يذهب هيرونيموس* إلى أنه كان فى البدء الماء والمادة التى تصلبت أرضاً[2]

---

* ايديموس تلميذ أرسطو عاش فى القرن الرابع قبل الميلاد ونشر كثيرا من كتب أرسطو، وكتب فى الطبيعة وما بعد الطبيعة، ويعد من كبار المشائيين الأول، ولد فى رودس وعاش بها انظر: د. محمد فتحى عبد الله: مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور، مركز الدلتا، الأسكندرية سنة ١٩٩٤، صـ ٢٥.

1- Kirk & Raven : The presocratic Philoso phers, Fr. 19. P.12.

* هيرونيموس عاش فى القرن الثالث قبل الميلاد برودوس وهو من تلاميذ أرسطو كتب بعض الكتب التاريخية والفلسفية. انظر د. أحمد فؤاد الأهوانى: فى عالم الفلسفة، مكتبة النهضة العربية، ط١، القاهرة سنة ١٩٤٨، صـ ١٢.

2- Kirk & Raven : Op. Cit., Fr 37. PP. 41-42.

ومن الطين خرج الزمان الذى أنجب الأثير والعماء والظلام ثم شكل الزمان بيضة فى الأثير ولما تفتحت البيضة خرج منها فانس (النور) وقيل إن البيضة انفلقت نصفين صار أحدهما السماء والآخر الأرض.

أما النور فهو أول ما أنجبت الآلهة، وهو خالق هذا الكون وجميع ما فيه من كائنات، ومن أسمائه زيوس، وديونيسيوس وإيروس، وقد أنجبت النور ابنه هى الليل، اتصل بها فتكونت منها الأرض والسماء. وتزوجت الأرض السماء فأعقبا ثلاث بنات وستة بنين، ولما علم أورانوس أن أبنائه سوف يقضون عليه القى بهم فى نهر تارتاروس، وغضبت الأرض فأنجبت التيتان وهم جبابرة كذلك أنجبت كرونوس وريا وأوقيانوس، وتغلب كرونوس على أبيه أورانوس فصرعه وتزوج أخته ريا فلما أنجبا ابتلع كرونوس أبنائه غير أن ريا ساعدت زيوس على النجاة وأرسلته إلى كريت حتى إذا بلغ أشده، ابتلع النور فأخذت عنه القوة وأصبحت البدء والوسط والنهاية لكل شىء[1].

وشرع زيوس يرتب أمور العالم ولم يكن ذلك بغير معارضة فقد تزوج أولاً ريا التىأصبحت ديمتر فأنجبت ابنه هى برسيفونى واغتصب زيوس ابنته فحملت منه ديونيسيوس واستطاع التيتان أن ينزعوا الطفل من حراسه بأن اجتذبوا أيضا ثم مزقوه إرباً وأكلوا لحمه[2] ولما علم زيوس بهذه الجريمة، أنزل عقابه على التيتان فأبادهم إذ سلط عليهم الرعد والبرق. ثم أعاد ديونيسيوس الطفل إلى الحياة، وأصبح ديونيسيوس الجديد إله الأورفية ولد ثلاث مرات. فقد كان موجوداً فى شخص فانس، ثم ابن برسيفونى، ثم

1- K. Freeman: Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, Acomplete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente Der Vorskratiker Firsted Alden Press, Oxford 1948. P.17.

2- E. .Zeller, Op. Cit., P.31.

الإلـه إلـى عـاد إلـى الحيـاة[١]. وجمـع زيـوس رمـاد التيتـان وخلـق منهـم الإنسـان فكـان بذلـك صـاحب طبيعتيـن : طبيعـة الإثـم ورثهـا عـن التيتـان، وطبيعـة إلهيـة أخذهـا عـن ديونيسـيوس الـذى أكـل التيتـان لحمـه، وهكـذا تتـم الأجيـال السـتة للآلهـة: الزمـان والأثـير، والعمـاء ثـم النـور، ومعـه نقيضـه الليـل، ثـم السـماء والأرض، ثـم كرونـوس وريـا، ثـم زيـوس وبرسـيفونى ثـم ديونيسـيوس[٢].

يتضـح لنـا أن مـا ورد عـن الأورفيـة مـن أسـاطير حـول النشـأة الأولـى للكـون والإنسـان، أنهـا لا تتفـق حـول فعـل أوعنصـر واحـد للخلـق كمـا ذكـرت سـابقا بـل ترجـع النشـأة إلـى أصـول متعـددة ورغـم هـذه الأختلافـات إلا أن جميـع الروايـات تجمـع فـى النهايـة علـى أن زيـوس هـو المسـئول عـن العـالم وعـن الإنسـان.

والجديـر بـالذكر هنـا ونحـن نتحـدث عـن التفسـير الأسـطورى لنشـأة العـالم والإنسـان أن الأورفيـة ومـن قبلهـا هومـيروس وهزيـود، إذا كـانوا يـردون هـذه النشـأة إلـى المـاء أو الأوقيـانوس فهـذا الاتجـاه ليس بـالجديد من جـانبهم، أقـول هـذا لأننـا كمـا نعلـم أن القـول بالمـاء كمبـدأ أول قـد كـان متـداولاً عنـد المصرييـن القدمـاء فـى أسـاطير نشـأة الكـون خاصـة أسـطورة هيلوبوليـس التـى كـانت أوسـع الأسـاطير انتشـاراً حـول نشـأة الكـون[٣] وتقـول هـذه الأسـطورة إن الخـالق الإلـه آتـوم خـرج مـن مياه الهيولـى (النـون) وأقـام رابيـة صغـيرة ليقـف عليهـا وهـى الرابيـة الأولـى ثـم أنجـب آتـوم الإلـه (شـو) الهـواء والإلهـة (تفنـت) الرطوبـة.

١- د. أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، صـ ٢٨-٢٩.

2- B.A..G. Fuller: Ahistory of Philosophy. Revised by sterling, publishing Co, New Delhi, 1955. P.22.

وأيضاً : اميل برهييه : تاريخ الفلسفة الغربية. الجزء الأول، ترجمة. جورج طرابيشى، دار الطليعة، بيروت سنة ١٩٨٢، ص ٦٦.

٣- جفرى باروند : المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. أمام عبد الفتاح أمام، مراجعة د. عبد الغفار مكاوى، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد ١٧٣. سنة ١٩٩٣، صـ ٤٥.

وكان إله الهواء (شو) هو الذى زج بنفسه بين آلهة السماء (موت) وزوجها إله الأرض (جب) وبذلك فصل السماء عن الأرض.

ولعلنا نلاحظ من هذه الأسطورة أن بداية نشأة الكون كانت انبثاق الأرض من الماء، ويبدو أنها فكرة وردت على نحو طبيعى على أذهان سكان وادى النيل. فمياه الهيولى التى خرجت منها الحياه تعد موجودة فى عدة أماكن، وهى مكملة لصورة الكون المصرية. فقد اعتقدوا أن مياه الهيولى بقيت فى الدنيا فى صورة المحيط حول الأرض، الذى خرج أصلاً من المياه الأولى ووجدت هذه المياه الأولى أيضا المياه الجوفية كما كانت أيضا مياه العالم السفلى التى تعبر الشمس والموتى فيها كما كانت المياه الأولى تحتوى على إمكانية للحياة(١).

وليست هذه هى الصورة الوحيدة للنشأة الأولى، فهناك صورة أخرى لهذه الأسطورة السابقة يمكن التعرف عليها من خلال الفقرة التالية من الفصل السابع لكتاب الموتى والتى كانت توضع مع المتوفى لتجعله بجانب الإله الخالق آتوم ويرجع النص إلى الدولة الوسطى.

أنا آتوم حينما كنت وحيداً فى نون، أنا رع فى أولى هيئاته، حينما بدأ يحكم على ما صنعه "أنا الإله العظيم الذى جاء إلى الوجود وحده" من هو "الإله العظيم الذى جاء إلى الوجود وحده" هو الماء، إنه نون، والد الألهة(٢) ولعل الذى يهمنا هنا من هذا النص السابق هو أن الإله نون – رع قد خرج فى البداية من نون المياه الأولى، وكان الإله نون وحده قبل أى شىء خلق نفسه بنفسه ثم راح يخلق الألهة التى تتبعه. هذا عن نشأة العالم من الماء عند

1- B.J. Pritchard : Ancient Near Eastern Texts Relating to the old Testament, Princenton, New Jersey, 1969. PP. 3-4.

وأيضاً : عبد الحميد زايد : الرمز والأسطورة الفرعونية، عالم الفكر، الكويت المجلد ١٦ العدد ٣ سنة ١٩٨٥، صـ ٦١٨.

2- Ibid., P.4.

المصريين القدماء، أما بالنسبة لنشأة الإنسان فى الأسطورة المصرية فهناك إشارة فى كتاب الموتى إلى إله اسمه (خنوم) زعموا أنه كون البشر، كما أن إله الشمس يدعى مكتشف البشرية، ورغم هذه الإشارات فلا توجد فى الأساطير المصرية قصص منفردة لنشأة الإنسان، ولعل السبب راجع إلى أنه لم يكن بين الآلهة والبشر خط فاصل ثابت، فإذا بدأت نشأة الكائنات استمرت وكانت الكائنات آلهة أو أشباه آلهة، أرواحاً أو أناساً[1].

خلاصة القول أن أساطير نشأة الإنسان والتى كانت أحدى عناصر نشأة الكون ككل كانت على درجة عالية من التنوع إلى درجة لا نستطيع الوقوف معها حول عنصر واحد لتلك النشأة، فهناك عناصر ومبادىء مختلفة قالت بها هذه الأساطير، كما تشابهت هذه الأساطير اليونانية مع غيرها من الأساطير، الشرقية فى بعض عناصر النشأة، وخاصة الماء، الذى قال به المصريين القدماء.ومهما يكن الأمر فإن ما يهمنا هنا أن مسألة نشأة الإنسان قد شغلت التفكير منذ البداية وسوف تكون كذلك ما بقى الإنسان كائن مفكر يتأمل نفسه وغيره مما حوله.

١- هـ. فرانكفورت : ما قبل الفلسفة، ترجمة. جبر إبراهيم جبر، مراجعة د. محمود الأمين، منشورات دار مكتبة الحياة، بغداد ب. ت. صـ٦٧-٧٣.

ثانياً : الطبيعة الإنسانية ومفهوم النفس.

ليس من المبالغة فى شيء القول بأن الفكر الإغريقى منذ المرحلة الأسطورية قد فطن إلى الطبيعة الإنسانية المتمثلة فى ثنائية الإنسان (جسم- نفس – أو روح أو عقل أو شبح أو غير ذلك من المصطلحات التى ترادفت حول هذا الجانب الثانى).

وقد لعبت هذه النظرة الثنائية لطبيعة الإنسان دوراً هاماً فى إرساء كثير من ملامح النزعة الإنسانية فى الفكر الفلسفى منذ البداية. فعلى الجانب الأخلاقى طُرحت العديد من المسائل الأخلاقية، التى تعالج حياة الإنسان، وتصلح من شأنه، وتحاول الوصول به إلى مصاف الآلهة كما كانوا يعتقدون آنذاك. كذلك أصبح للوجود الإنسانى هدفاً أسمى يسعى إلى تحقيقه والنيل منه. وعلى الجانب الدينى أظهرت هذه الثنائية الآراء والاختلافات حول النفس الإنسانية، ومصيرها فى العالم الآخر. وكيف أن الحياة فى العالم الآخر تتوقف على ما يرتكبه الإنسان من أفعال فى حياته الأولى. وقد ظلت البدايات الأولى للثنائية الإنسانية محدودة النظر الفلسفى لفترة ما، إلا أنها سرعان ما اتسعت وظهرت بكافة معالمها فيما بعد على يد سقراط وأفلاطون ولعبت دوراً واضحاً فى مذاهبهم الفلسفية[1]. وقبل التعرف على الجوانب الأخلاقية، والقضايا المختلفة التى تمخضت عن القول بهذه الثنائية يبدأ الباحث بعرض معالم هذه الثنائية وحقيقة أمرها عن شعراء المرحلة الأسطورية لفهم طبيعة الإنسان فى الفكر الأسطورى.

فى البداية ينوه هوميروس فى الإلياذة والاوديسا بصورة أوبأخرى على أن للإنسان حقيقة أخرى غير الجسم، ويبدو هذا واضحاً فى السطور الأولى للإلياذة حيث يقول : "....... رجل غاضب تلك هى قصتى، غيرة آخيل

1- See :

W. Jeager : The Theology of Early Greek Philosophers, PP. 55-59.

السوداء، وصورة حقده المر التى جلبت آلاف المصائب على فرسان الآخيين، وأرسلت بمالا يحصى من النفوس الباسلة إلى هاديس، تاركة الأبطال أنفسهم نهباً للكلاب ولجوارح الطير، بينما تمضى الأقدار نحو غاياتها(١). أما فى الاوديسا فيشير هوميروس إلى هذا الجانب الثانى للإنسان فيقول فى وصفه لما يبصره أودسييوس على حدود مملكة هاديس : ".... الحشود التى انطلقت من ايريبوس أرواح أولئك الذين ماتوا..." والتى يميز من بينها بعض أصدقائه ويبادلهم الحوار جميعاً(٢).

ولقد اختلفت الأراء والتفسيرات حول هذه الإشارات الواردة فى ملحمتى هوميروس عن النفس الإنسانية أو الروح كما ورد فى الأوديسا، هل قال هوميروس بالنفس كشىء مغاير للجسد له خلود بعد الموت أم الأمر على عكس ذلك؟. يقول يوسف كرم مفنداً أراء هوميروس حيث يقول:" أن هوميروس يرى أن الإنسان مركب من نفس وجسد، والجسد مكون من ماء وتراب ينحل إليهما بعد الموت، والنفس هواء لطيف متحد بالجسد متشكل ينطلق بالموت شبحاً دقيقاً لا يحسه الأحياء، فينزل إلى مملكة الأموات وقد احتفظ بالشعور، وفقد القدرة على الحركة فهو يتألم لذلك ويقضى هناك حياة باهتة تافهة خير منها ألف مرة الحياة على وجه الأرض فى ضوء النهار، مهما تبلغ من البساطة والفقر. وليس فى عالم الموتى ثواب ولا عقاب، إلا فى النادر يوزعها الآلهة بمثل ما يوزعون فى الحياة الفانية من عدل معكوس، فيحابون أصدقاءهم وينكلون بأعدائهم وليست صداقاتهم عطفا على الخير، أو عداوتهم نقمة على الشر(٣).

وهذه الصورة التى يقدمها يوسف كرم عن النفس عند هوميروس جاءت تحمل معانى كثيرة بعيدة عما كان يقصده هوميروس من مفهوم النفس

1- Homer : Iliad., Ch. 3, 1-5.

2- Ibid., Ch. 3, 3-9.

٣- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت ب. ت. صـ ٣.

وهذا ما أكد عليه (ايرون روده) عند تفسيره لما ورد بخصوص النفس أو الروح فى ملحمتىْ هوميروس فقد ذهب إلى أنه عندما يموت شخص فى رأى هوميروس فإن وجوده كشخص مفرد يتوقف عن الوجود، ولا توجد نفس له يمكنها أن تبقى حية بعد الموت[١]. فظلال وأشباح الموتى التى تدخل العالم السفلى (هاديس) ليس لها وجود شعورى هناك، وعندما يستخدم هوميروس عدة مرات تعبير الشخص نفسه كضد للظل فإنه يفكر بالبقايا الجسدية حتى وقد فارقتها الحياة الآن. وهكذا ففى الأول من الإلياذة نقرأ أن نفوس الأبطال والمقصود هنا أشباحهم تذهب إلى العالم السفلى، بينما هم أنفسهم يصبحون طعاما للكلاب المفترسة والطيور الكاسرة. من هذا ينتهى روده إلى أن هوميروس لا يتكلم قط عن وجود أو فاعلية لأى قرين من هذا النوع يسكن فى جسم الإنسان كذات ثانية غير مرئية[٢].

ويختلف فى هذا مع روده كثير من الباحثين أمثال أوتو وأيرنست بيكل وبيبحر ولكنهم ينتهون جميعا إلى أنه لا توجد عند هوميروس الثنائية المعروفة بين نفس غير مادية وخالدة وجسم، فالنفس عنده هى الحياة الطبيعية الفسيولوجية للفرد نفسه وأن ما نسميه نفس أو وجدان أو شعور بالذات وهو ما يفهم عند الأغارقة المتأخرين عن هوميروس من الكلمة لم يعط مثل هذا الأسم عند هوميروس، ولكن يسميه بمعنى عقل أو شعور، أو يشير إليه بكلمات تعنى القلب، أو الحجاب الحاجز، أو أعضاء جسيمة أخرى تشترك فى ردود الفعل الأختيارية [٣].

1- E. Rohde : Psyche, English Transl.by.Hillis, Harcourt. 1929. PP.4-6

وأيضاً: د. حسام الدين الألوسى : بواكير الفلسفة قبل طاليس، ص٢٨٣-٢٨٦.

2- Ibid., P. 6.

3- W. Jeager : Op. Cit., PP. 3-8.

وأيضا د. حسام الدين الألوسى : المرجع السابق، صـ ٢٨٣.

وخلاصة القول إنه سواء فهمت لفظة (نفس) عند هوميروس باعتبارها تشير إلي كائن تجريدى له وجود متحقق فى العالم السفلى كما هو الأمر عند روده، أو بكونها تمثل مفهوم حسى يرتبط بشكل أو بآخر بمعانى النفس، أو الريح كما فى تفسير بيكل وبيجر، فإنه من المؤكد أن هوميروس يعنى من خلال اللفظة أن ثمة شيئاً باقياً بعد موت الكائن الحى وإلا لما كان هناك من معنى لوجود عالم سفلى يحتل هذا الحيز الواسع فى أشعار هوميروس. وهذا الشىء الذى يبقى قد أشار إليه بلفظة نفس تارة، وشبح تارة أخرى. وعلى ذلك يعتبر هوميروس أول من خط السطور الأولى فى تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان حول الثنائية الإنسانية (جسد – نفس) والتى وصلت منتهاها لدى سقراط وأفلاطون[١].

وفى تطور آخر لمفهوم النفس الإنسانية يؤكد هزيود فى حديثه عن مراحل تطور الجنس البشرى الذى سبق الحديث عنها، على أن النفس أو الروح يمكن أن تحيا بعد أن تنفصل عن الجسد حياة كاملة وذات فاعلية. ويتضح هذا فى حديثه عن رجال العصر الذهبى الذين أصبحوا بعد موتهم أرواحاً حارسة أى أنهم رغم موتهم فهم كيانات حقيقية لها وجود مؤثر فى حياة الناس، فأرواحهم ليست مجرد صور أو أشباح كما هو الحال لدى هوميروس، بل هى قوة تمارس أنشطتها هنا على الاقل ضمن حشود البشر. كما يؤكد هزيود فى مواضع أخرى من أشعاره على أن هذه الكائنات التى انفصلت عن أجسادها لتصبح أرواحاً حارسة قد ارتفعت فى مستواها إلى مكان قريب من الآلهة. فقد اجتازت بعد تحررها من الجسد مقاماً أعلى بكثير مما كان لها عندما كانت متحدة بالجسد، وهى فكرة جديدة لا توجد عند هوميروس. ولعل فى هذه الفكرة يكمن الجوهر الأساسى لمفهوم ارتقاء النفس

١- تامر مهدى : من الأسطورة إلى الفلسفة والعلم، صـ ١١٥.

أو الروح عندما تنفصل عن الجسد، وهذا ما سوف يتضح أكثر عند النحلة الأورفية[1].

كانت نظرية النحلة الأورفية فى النفس وطبيعة الإنسان إنجازاً فريداً فى أفاق الفكر الإنسانى، ومفهوماً جديدا لا يسبقها اليه أحد فى البيئة اليونانية. وتمهد الأورفية لنظريتها فى النفس بأسطورتها فى خلق الإنسان من طبيعة خيرة تمثلت فى ديونيسيوس نفسه، وأخرى شريرة ترجع إلى أصل التيتان وتمثل النفس أو الروح الجانب الخير من الإنسان، أما الجسد فهو الجانب الآخر الشرير، وعلى ذلك اعتبرت الأورفية النفس مميزة عن الجسد الذى كان فى نظرهم سجناً وقبراً لها[2]، وهو كذلك كالكساء أو الشبكة أو القلعة وتدخله النفس بالتنفس محمولة على أجنحة من الريح[3].

واعتقد الأورفيون أن تعلق النفس بالجسد إنما هو تكفير عن ذنب أو هو بمثابة عقوبة للخطيئة الأولى التى وقع تحت وطأتها الجنس البشرى بأكمله جريمة التهام التيتان أسلاف البشر[4]، ومن ثم آمنت الأوفية بتناسخ النفس عبر ولادات مختلفة فى أجساد مختلفة والإنسان مربوط إلى الجسد ونحن مقيدون بعجلة الولادات والموت المتكررين،ولن ينجينا من الدنيا التى هى شر، ومن هذا التناسخ إلا التطهر والخلاص[5]،تطهر الجسد من الشرور وخلاص النفس من الولادات المتكررة،وهذا هو جوهر التعاليم الأورفية.

1- Aristotle : Metaph., Trans. into English. under the Editorship of. J.A smith, W.D.Ross, the Charendon Press, Oxford, 1908. B.12.107 La 29 .P. 601.
- And See Also :
E. Zeller : Outtines of the History of Greek Philsophy. P.18.

٢- د. أميرة على مطر : أورفيوس، معجم أعلام الفكر الإنسانى جـ١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٢، صـ ٧٣٤.

3- K. Freeman : Op. Cit., P. 14.

4- Zeller : Op. Cit., P. 31.

٥- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، صـ ٧.

وعن كيفية التطهر يحدثنا أفلاطون فى محاورة القوانين قائلا : "إن كتب الأورفية تعطى توجيهاً عن التطهر الخاص والعام بواسطة تقديم القرابين للأحياء والأموات ويسمونها شعائر الهداية، والتى إذا نفذت تحمينا من الأذى فى العالم الآخر، بينما إذا فشلنا فى القيام بها، فإن آلاماً جامة تنتظرنا..."(١)

وهذه الشعائر وتلك الطقوس التى كان يمارسها الأورفيون من أجل الخلاص كانت تحتاج دائماً إلى مرشد روحى، وقد كان أورفيوس يمثل المرشد للأتباع والمريدين فى عصره. وكان على التابعين لهذه النحلة أن يمتنعوا عن أكل اللحوم وعدم ارتداء ما يصنع من مواد حيوانية أو تقديم قرابين دموية. ورتب أصحاب هذه النحلة لأنفسهم طقوساً كانوا يقيمونها ليلاً منها التطهير بالأستحمام باللبن أو الماء تضاف إليه مادة تلونه وتمثيل قصة ديونيسيوس بما فى ذلك تقطيع ثور وأكل لحمه نيئا وتلاوة صلوات كالتى وردت فى كتاب الموتى المعروف عند المصريين(٢).

وإذا إلتزم المريد بهذه الواجبات والطقوس فى الحياة الدنيا، وآمن بها فإنه يفوز بالسعادة الدائمة فى العالم الآخر ويتحرر الجسم فينضم بصحبة الأخيار، وفى المقابل فإن غير الأتقياء يعاقبون دائماً ويحملون على القيام بأعمال لا تنتهى، وعلى الأغلب فإن السعادة للأخيار ذات أوصاف مادية وإن كان يمكن أن تكون هذه الأوصاف مجازية(٣).

وتمر النفس بعد مفارقتها الجسم برحلة فى العالم السفلى، ويعطى الأورفيون قواعد محددة لهذه الرحلة موجودة فى الألواح الذهبية، والظاهر أن هذه الألواح كانت تحمل من قبل المتوفى لكى تعطى توجيهات محددة وأجوبة

١- أفلاطون : محاورة القوانين، ترجمها عن اليونانيين د. تيلور، نقلها إلى العربية. محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٦، ك ٤، صـ٢١٠.

2- K. Freeman : Companion to the Pre- socratic philosophers., Second edition. Basil : Blackwell, Oxford, 1959. PP. 16-17.

٣- د. أحمد فؤاد الأهوانى : فى عالم الفلسفة، صـ ١٦-١٧.

معينـة علـى أسـئلة حـراس الطريـق، وتمـر النفـس بجدوليـن عنـد مداخـل زيـوس واحـد علـى اليسـار يجـب تجنبـه وهـو نهـر النسيان والآخـر علــى اليميـن يجـب أن يشـرب منـه الميـت وهـو نهـر الذكـرى وبجانبـه حـراس، وعلــى النفـس أن تُخـبر الحـراس قائلـة أنـا ابنـة الأرض وأورانـوس السـماوى أنـا عطشـة، أعطنـى مـاء مـن حـوض الذكـرى ويعطيهـا الحـراس المـاء وبذلـك تصبـح فـى مقـام الأبطـال الآخريـن. وفـى نهايـة المطـاف مـن رحلتهـا الطويلـة تقـف النفـس أمـام بيرسـيفونى ملكـة العـالم السـفلى وأمـام بـاقى الآلهـة بمـا فيهـم هـادس وتنطـق النفـس طالبـة أن تعـود إلـى مقامهـا الأول قبـل مـا فعلـه التيتـان وتـترجى رحمـة بيرسـفونى قائلـة: إننـى أصبحـت نقيـة، وتتحـرر مـن سلسـلة الـولادات والتناسـخات وتصبـح النفـس خالدة إذا ما كـان كـل شـىء علـى مـا يـرام[1].

هـذه هـى الصـورة الأولـى الأكـثر تفصيـلا للمصـير الإنسـانى، ورحلـة النفـس فـى العـالم الآخـر، وإذا كـانت هـذه الصـورة تعتمـد علـى الخـلاص والتحـرر مـن خطيئـة النفـس أكـثر ممـا تعتمـد علـى مبـدأ الثـواب والعقـاب ومحاولـة الإصـلاح مـن شـأن الحيـاة الإنسـانية لتفـادى العقـاب ونيـل الثـواب فـإن هـذه المعـانى سـوف تظهـر فيمـا بعـد متـأثرة بهـذه الصـورة الأولـى التـى كـان للأورفييـن الفضـل فـى أرسـاء معالمهـا.

١- حسام الدين الألوسى : المرجع السابق، صـ ٢٤٧.

ثالثاً: تصور الآلوهيــة وعلاقتهـا بالإنســان.

قد يعتقد بعض النـاس أن هـذه الأسـاطير السـابقة عـن نشأة الكـون والإنســان تصـور عالمـاً خرافيـاً بالنسـبة لليونـانى القديـم، ولكـن الحقيقـة عكـس ذلـك تمامـاً فهـذه الأسـاطير رغـم اختلافهـا وتنوعهـا كـانت تشـكل فـى اعتقـادهم الثـابت تـاريخهم الحقيقـى ومنجزاتهـم العقليـة، لـذا فقـد لعبـت هـذه الأسـاطير دوراً هامـاً فـى حيـاة الشـعوب اليونانيـة القديمـة وتـأثر بهـا تكوينهـم الفكـرى تـأثراً واضحـاً اتسم بالتجـاوب والمعايشـة والإنصهـار معهـا فـى أشـكال مختلفـة مـن الطقـوس والمعتقدات التـى كـانت تشـبع مغزاهـا. والسـؤال الـذى يطـرح نفسـه هنـا لمـاذا لاقت هـذه الأسـاطير هـذا التجـاوب والمعايشـة مـن جـانب الفضيلـة اليونانيـة لفـترة طويلـة؟ لعل الإجابـة علـى هـذا السؤال تقتضـى التعـرف علـى الصـورة الحقيقيـة لمكانـة الإنسـان داخـل الأسـاطير المختلفـة للشـعب اليونـانى وموقـف الإنسـان مـن أحـداث هـذا الكـون وعلاقتـه بآلهـة الأولمـب.

لقد بـرع هومـيروس فـى تطويـر الطـابع الإنســانى وإبـراز صـورة اليونــانى القديـم مـن خـلال مجموعـة مـن الشـخصيات التـى لعبت دوراً هامـاً فـى أسـاطيره، وجعـل مـن هـذه الشـخصيات صـورة حيـة تستهوينا كمـا لـو كـانت شـخصيات حيـة، وتعتـبر إن لـم تكـن نمـاذج للسـلوك فهـى علـى الأقـل أمثلـة للإنسـانية فـى أوج كمالهـا[١]. وأول مـا نصادفـه فـى ملحمتـى هومـيروس عـن مكانـة الإنسـان فـى هـذا العـالم تلـك الصـورة البطوليـة التـى رسـمها للإنسـان، وقدرتـه علـى التدخـل فـى كثـير مـن الأحـداث علـى غـرار مـا كـان يفعلـه الأبطـال فـى أعمالـه الشـعرية. فهـذا أجـاممنون يصـل فـى تحملـه إلـى أقصـى مـدى فـى سـبيل انتصـار اليونـان، سـواء حيـن يتحمـل عجرفـة اخيليـوس وإهانتـه أثنـاء حصـار طـروادة، أو حيـن يضحـى بأبنتـه قربانـاً للآلهـة حتـى يبحـر الأسـطول اليونـانى بسـلام. وهـذا أيضـا اخيليـوس فـى شـجاعته اللانهائيـة وفـى قدرتـه الحربيـة التـى يتوقـف عليهـا إسـقاط طـروادة

١- س.م. بوار : التجربة اليونانية، صـ ١٦٩-١٧٠.

وهنـاك كذلـك أوديسـيوس بدهائـه الفـائق يتمكـن مـن التغلـب علـى مصـاعب وأهوال قاسية فـى أثنـاء رحلتـه البحريـة عـائداً من طـروادة بعد سـقوطها إلـى مقر ملكـه فـى أثـاكى على الشـاطئ الغربـى لبـلاد اليونـان وهنـاك إلـى جـانب هـؤلاء نسـطور بحكمتـه التـى لا تجـارى والتـى يسـتخدمها فـى رأب الصـدع إبـان الشـقاق الكبير بيـن أجـامنون وأخيليـوس وهـو شـقاق كـان يـؤدى بمصـير الحملـة اليونانيـة فـى لحظـة مـن اللحظـات(١).

إن هـذه الصـورة التـى قدمهـا هومـيروس للمجتمـع البطولـى والأفكـار البطوليـة عـن الإنسـان بقيت لاصقـة فـى عقـول النـاس كشـئ لـه دلالتـه الفلسـفية والتاريخيـة، وظلـت الأجيـال اللاحقـة تتذكـر المبـدأ المرشـد لحيـاة البطـل كمـا صـوره هومـيروس "أقصـد دائمـاً إلـى الأحسـن وكـن مسـتعليا علـى البقيـة" وحولتـه بـدون صعوبـة مـن الحيـاه العسـكرية إلـى المدنيـة. فـراح اليونـانيون ينشـدون الأرتقـاع إلـى مسـتوى المثـال البطولـى فـى مجـالات أخـرى غـير مجـال الحـرب بـاحثين علـى الأقـل عـن أنـواع مـن النشـاط تسـتحث نفـس الصفـات وتحتـاج إليهـا فخلعـوا علـى المباريـات المتنافسـة فـى مجـال الشـجاعة الرياضيـة أهميـة قصـوى(٢) وخـرج المثـال البطولـى مـن الدائـرة الضيقـة التـى وضعـه فيهـا هومـيروس مقصـوراً علـى أبطـال أعمالـه ليشـمل العديـد مـن رجـال الشـعب اليونـانى فـى مجـالات متنوعـة.

وامتـدت هـذه الصـورة البطوليـة للإنسـان عنـد هومـيروس فـى تصويـره للعلاقـة بيـن الإنسـان والآلهـة وفـى وصفـه للآلهـة ودورهـا، ففـى أشـعاره تظهـر الآلهـة فـوق جبـل الأوليمـب أشـبه بـالمجتمع البشـرى، لكنـه مكتـوب بـأحرف كبـيرة، فزيـوس هـو السـيد المسـيطر والقـائد الأعلـى، وأب الآلهـة والبشـر، ثـم

1- Homer : Iliad : Ch. 2-3.

٢ – حسام الألوسى : بواكير الفلسفة قبل طاليس، صـ ٢١١.

هناك بعد التخصصات فى الوظائف فهيرا هى حارسة الزواج، وأرتميس هى ربة الطبيعة البرية، كما أن ديميتر أصبحت الأم[١].

وكذلك تظهر الآلهة بصورة بشرية للناس أو يختفون كما يشاءون يأكلون ويشربون ويتزاوجون تجرهم الهام الرماح فيتألمون. وهم حادثون وجدوا فى الزمان ومن الناحية الخلقية لهم شهواتهم وعصبياتهم، ورغم هذا التقارب بين الإنسان والآلهة إلا أن هناك سائلاً عجيباً يجرى فى عروق الآلهة فيكفل لهم الخلود[٢]. ويظهر هوميروس فى الأوديسا المقارنة بين الآلهة والبشر فى حديث الآلهة إلى البطل اليونانى أوديسيوس قائلة : "إنك تفوق البشر والآلهة مكرا ودهاءا... وكلانا يتقن الكذب الذى ينفع ولا يضر فأنت بين البشر أرجحهم عقلا وأفصحهم لسانا..."[٣].

وإذا كانت هذه الصورة قد أحطت من الآلهة بل وأظهرتها بمظهر مضحك، وجعلت أفلاطون ينتقد أشعار هوميروس لأنها تثير الغضب من الآلهة ويوصى باستبعاده من جمهوريته[٤] وكذلك دفعت اكسنوفون إلى مهاجمة هذه التطورات عن الآلهة فى شعر هوميروس بقوله : "إن كلا من هوميروس وهزيود نسب للآلهة كل الأشياء المخجلة والناقصة للبشر كالسرقة والخداع"[٥] لكن على ما يبدو للباحث أن هذه الصورة لم تكن انتقاصا من قدرة الآلهة بقدر ما كانت رفعا لقيمة الإنسان فهو السيد على الأرض والآلهة يتخذون أشكالهم وأبعادهم من صورته، كذلك عبرت هذه الصورة الإنسانية للآلهة عن خصائص الروح الإغريقية تلك الروح التى لم تعرف

---

١ – جفرى باروند : المعتقدات الدينية لدى الشعوب، صـ ٦٦.

٢ – يوسف كرم : المرجع السابق، صـ ٣.

3- Homer : Odyssey., in "Great Books of the Western World" Chicago 1957, XIII, 291-5.

4- Plato., Republic, Transl. into English. by : Paul Shorey. in two Volumes. Loeb classuical library , william Heinemann LTO London. B2.383.84 D.

وأيضاً : الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا : دراسة وترجمة لجمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

5- W. Jeager : Op. Cit., P. 47.

إلهـا مفارقـا بـل لـم تعبـد قـوى الطبيعـة المؤلهـة بقـدر مـا عبـدت الإنسـان فالحضـارة الإغريقيـة تمثلت المذهب الإنسـانى إلـى حـد ألا تتصـور الآلهـة إلا علـى صـورة البشـر بكل أهوائهم ونقـائصهم بصـرف النظـر عـن الصـورة المهـزوزة للألوهيـة التـى ينطـوى عليها تـأنيس الآلهـة.

ويذهب بعض البـاحثين إلـى أن هـذا التقليل مـن دور الآلهـة المتعـددة آنـذاك ورفـع مكانـة الإنسـان يعـد تقدمـا طيبـا نحـو العلـم حيـث أن فكـرة الضـرورة أصبحـت هـى المسيطرة علـى البشـر وعلـى الالهـة وكـانت البديل الآول للقوانيـن الطبيعيـة[1].

1- Zeller : OP.Cit., P. 25.

تعقيب

يتضح لنا مما سبق عرضه حول الإنسان فى الفكر الأسطورى أن:-

١- اهتم شعراء المرحلة الأسطورية (هوميروس - هزيود - أرفيوس) بالبحث عن أصل الإنسان، وذلك داخل نطاق بحثهم فى نشأة الكون وتكوينه، وأرجعوا أصله إلى طين الأرض بفعل وأرادة زيوس.

٢- أكدت المرحلة الأسطورية فى تناولها لطبيعة الإنسان على الثنائية الإنسانية (جسد - نفس) وذلك من خلال ما قدموه حول النفس ومصيرها فى العالم السفلى. ولعل تلك الثنائية كانت لها أصداء واسعة فى المذاهب الفلسفية اللاحقة.

٣- أثيرت كثيراً من القضايا المتعلقة بالنفس الإنسانية لعل أهمها ما ارتبط بالتطهير والخلاص والعمل على نقائها وصفائها، من أجل الوصول بالنفس إلى جوار الآلهة الخالدة. وتعتبر الاورفية رائدة الحضارة الإغريقية فى القول بالخلود فى العالم الآخر ووضعت بذلك الإرهاصات الأولى نحو غاية الوجود الإنسانى.

٤- أبرزت المرحلة الأسطورية إلى حد ما الشعور بالمسئولية الفردية وقيمة الإنسان فى الحياة وغالت فى تبجيل الإنسان وتقديسه بأن جعلت الآلهة يتخذون أشكاله وصفاته الأجتماعية، والأخلاقية.

٥- اضعفت الأسطورة من سلطة الآلهة وجعلت العلاقة بينها وبين الإنسان علاقة ملموسة تتسم بالتعامل والتبادل فى كثير من الأمور. وكانت لهذه النظرة الأثر البالغ فى العصور اللاحقة التى تحررت من سلطة الآلهة سعيا وراء سلطة الإنسان.

الفصل الثانى

الإنسان عند الفلاسفة الطبيعيين

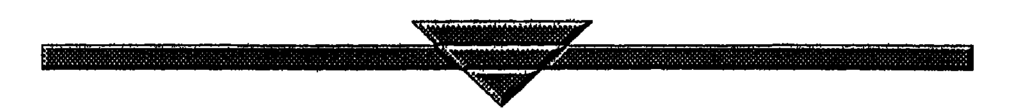
أولاً:

نشأة الإنسان وتطوره

ثانياً:

النفس وعلاقتها بالمعرفة

تعقيب



الفصل الثانى

الإنسان عند الفلاسفة الطبيعيين

أعتقد أنه ليس من الصواب اعتبار أى لون من ألوان التفكير، مهما بلغ به الانحراف إلى المادية أنه يخلو تماماً ويبتعد كلية عن الناحية الإنسانية، ولكن المسألة هى إما أن نجد الفيلسوف يضع أفكاره ونظرياته صراحة وواضحة، وإما أن يدعها تخرج من فلسفته بطريقة غير مباشرة.وإذا كانت البدايات الأولى للفلسفة اليونانية تدور حول البحث فى العالم الطبيعى، وعن جوهره المادى أو المبادئ الأولى التى تعد أساس كل الأشياء، ومحاولة إعطاء تفسير طبيعى للظواهر التى تتبدى أمام الأعين غيرمبالين بتدخل أيه عوامل سواء كانت غامضة أو خارقة للطبيعة. ورغم هذا الاتجاه الطبيعى الذى بدأت به الفلسفة اليونانية، إلا أنها احتوت بين جوانبها على كثير من الأفكار الإنسانية المتعلقة بنشأة الإنسان وطبيعته والغاية من الحياة الإنسانية، ولكن من الصعب الوقوف على هذا الجانب الإنسانى كجانب مستقل، نظرا لأن مذاهب الطبيعيين كانت مزيجا من الأفكار الطبيعية والإنسانية والدينية[1].

والحديث عن الإنسان فى مذاهب الطبيعيين يقتضى تحديد الإطار العام الذى وضع فيه الإنسان فى ظل هذه المذاهب، أو المنظور الذى نظر إليه من خلاله. وفى الحقيقة إن الفلسفة الطبيعية قد وضعت الإنسان فى إطار العالم الطبيعى ككل. فالإنسان جزء من الطبيعة يخضع فى تكوينه وفى نشأته لنفس الأسباب والقوانين التى تولدت عنها الطبيعة وكل ما فى الكون من كائنات، وهو أيضا محصور فى إطار القانون الطبيعى الذى

1- See :

W.Jeager : The Theology of the early Greek Philosophers., P.18.

يحكم العالم ويسيطر عليه[1]. لذلك كانت النتائج التى وصل اليها هؤلاء الفلاسفة فيما يختص بالمادة تنطبق على حياة الإنسان بقدر انطباقها على أى عنصر من عناصر الكون.

إذاً فالجانب الإنسانى مرتبط بالجانب الطبيعى ارتباطاً وثيقاً فى فلسفة الطبيعيين مما يجعل من الصعب عرض الجانب الإنسانى مستقلا عن الآراء الطبيعية، فنشأة الإنسان لا تنفصل عن نشأة كافة الكائنات العضوية كما يشارك الإنسان كل الأشياء المادية الموجودة فى الكون من ناحية التركيب المادى، فالعناصر المادية التى هى أساس الكون فى الوقت نفسه هى العناصر التى يتركب منها الجسد الإنسانى على سبيل المثال الماء عند طاليس هو العنصر الأول الذى نشأت عنه جميع الكائنات بما فيها الإنسان. كذلك يخضع الإنسان عند انكسمندريس لقانون العدالة الذى يخضع له كل ما فى الكون وكذلك قانون التطور العام الذى يسير على الكون والإنسان سواء بسواء[2] والحال كذلك عند أمبادوقليس الذى قال بالتطور العام فى حديثه عن نشأة الإنسان وتكوينه، بالإضافة إلى فعل المصادفة التى جمعت الأجزاء المتفرقة من الأجسام المختلفة. ونادى انكساجوراس أيضا بالتطور كقانون يحكم نشأة الحياة الإنسانية والكائنات العضوية إلا أن الإنسان أكثر تطوراً وتلاؤماً عن غيره من الكائنات[3] أما ديموقريطس الذى قال بالتولد الذاتى للإنسان من طين الأرض بلا قصد ولا غاية فالحياة ظهرت عفواً، وتستمر الحياة الإنسانية بالتناسل طبقا للقوانين الطبيعية.

1- G. Vlastos : Theology and Philosophy in early Greek Thought, on essay in, studies in the presocratic philosophy. ed. by : R. E. Allen & D. J. Furley. Voli Routled & Kegan Paul & New York. 1970. P. 96.

2- W. Jeager : Op. Cit., P. 35.

3- G. Vlastos , Op.Cit., P. 101.

وينبغى الإشارة إلى أن مسألة أصل الإنسان ونشأته لم يتناولها جميع الفلاسفة الطبيعيين بل كانت محل اهتمام من جانب طاليس، وانكسمندريس وأمبادوقليس وانكساجوراس وديموقريطس وهؤلاء ما سوف يقتصر الباحث على عرض آرائهم فى تناوله بالدراسة مسألة أصل الإنسان ونشأته وسوف نجد عديد من الآراء التى أعتبرت إسهامات هؤلاء حول نشأة الإنسان أنها تمثل البواكير الأولى لنظريات التطور فى العصر الحديث عند تشارلزداروين. والمسألة الثانية التى سوف يتناولها الباحث عن الإنسان فى فلسفة الطبيعيين هى مفهوم النفس الإنسانية وبيان جوهرها وعلاقتها بالمعرفة الإنسانية. فلقد تناول فلاسفة الطبيعة النفس الإنسانية بأعتبارها شئ مادى تماما مثل باقى الأشياء المادية وهذه قضية عامة عندهم جميعا فيما عدا فيثاغورس وأمبادوقليس فالنفس لديهما ليست شيئاً مادياً ولكنها شئ مغاير للجسد من جهة الخلود والوجود السابق على وجود الجسد. هذا بالإضافة إلى آرائهما فى التناسخ والمصير فى العالم الآخر. ولعل تأثرهما بالأورفية كان له صدى واسع فى مذهبهما فى النفس.

ولقد تمخض عن دراستهم للنفس عديد من الآراء الأخلاقية التى تهدف إلى تطهير النفس وإصلاح شأن الإنسان، ولكن القول بالحكم والمبادئ الخلقية لم يكن مقصوراً على فيثاغورس وأمبادوقليس بل قدم هيراقليطس وديموقريطس أيضا محاولات لها أهميتها فى هذا المجال الأخلاقى.

ونظراً لأن مسألة أصل الإنسان ونشأته ليست مسألة عامة عند كل الطبيعيين فسوف يبدأ الباحث أولاً بعرض آراء الفلاسفة الذين تم ذكرهم فيما سبق فى هذه المسألة ثم يعرض الباحث ثانيا لمفهوم النفس وطبيعة الإنسان كمسألة عامة تناولها جميع فلاسفة الطبيعة.

أولاً: نشأة الإنسان وتطوره.

دأب الإنسان بقدر ما تسمح له ظروف حياته على التفكير ومحاولة الإحاطة بكل مايكتنف حياته،ساعياً نحو إرضاء دوافعه الفطرية فى الإجابة على مجموعة من التساؤلات تتركز حول كيفية نشأته الأولى ومصدرها. ولقد حاول فلاسفة الطبيعة الإجابة على هذا السؤال إرضاءً لنزعتهم التأملية الواسعة وإيماناً من جانبهم بأن الإنسان جزء من هذا العالم الطبيعى الفسيح الذى يسترعى الإنتباه والبحث. وكما عرض الباحث الفصل الأول من هذه الدراسة كيف أن شعراء المرحلة الأسطورية أرجعوا أصل الإنسان ونشأته إلى الماء والطين ولكن بطريقة أسطورية ساذجة لاتخلو من الخيال الجامح[1].

الطبيعيون الأوائل :-

مع بداية النصف الثانى من القرن السادس قبل الميلاد تغيرت ولأول مرة تلك النظرة الأسطورية إلى الماء، وراح التأمل الواعى، والانتباه القوى الذى يرفض التفسير الأسطورى، راح يلقى بنوره على طريق الفكر والفلسفة متخذاً من الماء مبدأ أول وعنصراً طبيعياً للعالم المادى وجميع الكائنات الحية وتنسب هذه المحاولة الأولى لطاليس الملطى (٥٤٦- ٦٢٤-ق.م) الذى جمع أكبر عدد من الحقائق المشاهدة بصورة متماسكة للتدليل على موقفه[2] وعند طاليس امتد القول بالماء ليشمل تفسير أصول جميع الأشياء المادية، وكذلك الكائنات الحية الموجودة فى العالم الطبيعى. وفى هذا يذهب أرسطو إلى أن طاليس كان يرى أن النبات

1- Stephen. Langdon : The Baby Lonian Conception of the logs., Transl. into English by : J. Roy, Asiatic Society., 1918, P. 433.

٢- د. على حنفى محمود : قراءات فى فلسفة الحضارة، الدار الاندلسية، الأسكندرية سنة ١٩٩٤، صـ ٣٢.

والحيوان كليهما يتغذيان بالرطوبة ومبدأ الرطوبة الماء وما منه يتغذى الشيء فهو يتكون عنه بالضرورة[١].

وبناء على قول أرسطو السابق يمكن القول إن نظرة طاليس الشاملة للماء جاءت كنتيجة للنظر المدقق والملاحظة القوية إلى جزئيات الأرض والحيوان والإنسان وكذلك النبات، وكلها تستمد غذاءها من الرطوبة وأصل الرطوبة الماء ولكن كيف يكون الماء أصلا للإنسان؟ يرى طاليس أن الإنسان يولد من جراثيم رطبة، وكذلك فالنطفة سائلة وأصلها الماء[٢].

وإذا انتقلنا إلى تفسير انكسمندريس لنشأة الأحياء والكائنات المختلفة بما فيها الإنسان، وجدنا أن تلك النشأة يحكمها قانون التطور العام الذى لعب دوراً هاماً فى فلسفته الطبيعية. فالأبيرون أو اللامتناهى الذى اعتبره العلة المادية للوجود هو أول مراحل هذا التطور، يليه انفصال العناصر الأربعة كمرحلة ثانية ثم تكون الكائنات الحية فى المرحلة الثالثة[٣] وليس التطوروحده هو القانون الذى يحكم نشأة العالم والكائنات، بل تلعب العدالة دوراً هاماً فى فلسفة انكسمندريس سواء فى ذلك العدالة الكونية أو الإنسانية. وإذا كانت لفظة العدالة عنده لا تكاد تعبر عن المعنى المراد فإنه من المتعذر علينا أن نجد كلمة أخرى يفضلها ، والظاهر أن الفكرة التى أراد انكسمندريس أن يعبر عنها هى أنه لابد .أن تكون هناك نسبة معينة من النار ومن التراب وكذلك من الماء فى العالم لكن كل عنصر من هذه العناصر لا ينأى عن السعى فى سبيل اتساع رقعة ملكه غير أن ثمة نوعا من الضرورة أو القانون الطبيعى لا ينفك يرد التوازن

1- Aristotle : Metaphsucs: B1.983.b.

٢- د. على سامى النشار وآخرون : نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان، منشأة المعارف سنة ١٩٦٤، صـ ٢٢.

٣- د. أميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة سنة ١٩٦٨، صـ ٥١.

And See Also :

- F.M Conford : From Religion to Philosophy, Princenton University Press, 1991.PP.7-22.

إلـى حيـث كـان، فحيـث كـانت نـارا مثـلا تـرى الأن رمـادا. والرمـاد مـن التراب. فالعدالـة إذاً هنـا معناهـا عـدم مجـاوزة الحـدود المفروضـة منـذ الأزل وهـى مـن أعمـق العقـائد اليونانيـة، وكـانت الآلهـة خاضعـة لهـا خضـوع البشرية ولـم تكـن مشخصة وإلا كـانت فـى رأيهم إلهـاً أعلـى[1].

ويذهـب انكسـمندريس إلـى أن الإنسـان كـان فـى البـدء سـمكا لآن الحيوانـات الأولـى خلقـت كلهـا مـن المـاء، وكـانت محاطـة بقشـرة كبـيرة تحميها وكثيفة الأشـواك، ثـم لمـا تقـدم الزمـن بهـذه الحيوانـات انتقلـت إلـى مرحلـة ثانيـة حيث نزعـت هـذه القشـرة الخشـنة، ولذلـك لـم تعـد تعمـر كثـيرا. ويشـير "برنـت" إلـى نقطـة هامـة عنـد انكسـمندريس وهـى أن فكـرة التكيـف مـع البيئـة كـانت واضحـة عنـده، وليـس التكيـف فحسـب بـل أيضـا القـول بالبقـاء للأصلح وهـذه أفكـار هامـة اتضحـت فيمـا بعـد علـى يـد دارون[2].

إذاً فالإنسـان عنـد انكسـمندريس فـى الأصـل يرجـع فـى نشـأته إلـى الأسـماك التـى تربـى فيهـا وبعـد أن أصبـح قـادرا علـى حمايـة نفسـه خـرج أو قـذف بـه إلـى الشـاطئ وأصبـح يعيـش خـارج ميـاه البحـر وبطـون الأسـماك، وعلـة ذلـك أن سـائر الحيوانـات الأخـرى تلتمـس طعامهـا بنفسـها بسـرعة، أمـا الإنسـان فإنـه يحتـاج إلـى زمـن طويـل مـن الرضاعـة. وعلـى ذلـك فلـو كـان الإنسـان فـى الأصـل كمـا هـو الأن مـا عـاش أبـدا[3] ويتضـح إذاً أن الإنسـان فيمـا مضـى كـان مختلفـا أى أنـه تطـور عـن حيـوان يسـتطيع أن يرعـى نفسـه فى وقـت أسرع.

ولـم يكتـف انكسـمندريس بهـذه الحجـة بـل أيـد ذلـك بملاحظـات عـن حفريـات باقيـة كمـا أيـد وجهـة نظـره بملاحظـة الطريقـة التـى تطعـم بهـا أسـماك

1- H. Kahn : Anaximander and Prigins of Greek Cosmology, Columbia University Press, 1966. P. 166.

2- J. Burent : Early Greek Philosophy., PP.70-73.

٣- جورج سارتون : تاريخ العلم جـ١، ترجمة لفيف من العلماء. تحت إشراف الدكتور إبراهيم مدكور، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٩١، صـ ٣٧١.

القرش صغارها. ونظرا لشدة اعتقاده بأن الإنسان كان فى الأصل سمكة راح ينصح بالامتناع عن أكل الأسماك[1] وليس هذا بجديد فقد كان القول بأن الإنسان كان فى الأصل سمكة مشاعا عند الفينيقين حيث ينسب فلوطرخس لهم أنهم كانوا يكرمون السمكة لأنها من جنس الإنسان نفسه مضيفا أن اكسمندريس كان يرى مع ذلك أن مولد الأسماك والبشر كان واحداً[٢].

الطبيعيون المتأخرون :-

اهتم الفلاسفة الطبيعيون المتأخرون بقضية نشأة الإنسان وتطورة، حيث ظهرت هذه القضية بين ثنايا بحثهم فى نشأة العالم ومن الفلاسفة الذين بحثوا فى أصل الإنسان وقالوا بالتطور الفيلسوف أمبادوقليس فمن خلال شذراته المتبقية يمكن معرفة كيف نشأت النباتات وكذلك الإنسان والحيوان. ففى البداية يتساءل أمبادوقليس كيف نشأت من امتزاج الماء والأرض والهواء والنار صور وألوان جميع الكائنات التى ألفت المحبة بينهما وكذلك كيف نشأت أسماك البحار[٣]؟ وفى سبيل الإجابة على ذلك يذهب أمبادوقليس إلى أن الأجسام الحية تنمو من الأرض كأجزاء مبتورة ثم تحركت الأطراف والرؤس واتحدت بالصدفة فى تكوينات شاذة لم يكتب البقاء إلا للإصلح منها. ولقد مرت الكائنات فى نشأتها وتكوينها بأربعة مراحل على النحو الأتى :-

---

1- Kirk & Raven: The Presocratic Philosophyers. P. 99.

– وأيضا : براتراندرسل : حكمة الغرب، الجزء الأول. ترجمة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، عدد ٦٢ الكويت سنة ١٩٨٣، صـ٣٦.

2- J. Burent : Op.Cit., Fr.71-72. P. 243.

3- Ibid., Fr 57. P. 235.

- See Also :

K.Freeman. The Pre-socratic Philosophers. P.189.

المرحلة الأولى :- وهى تلك التى ظهرت فيها أجزاء الحيوانات منفصلة وفى ذلك يقول أمبادوقليس : "وبرزت على الأرض رؤوس كثيرة بلا رقاب وهامت أذرع منفصلة لا أكتاف لها. وزاغت عيون تشتاق إلى رؤوس"(١).

المرحلة الثانية:- وهى تلك التى تتجمع فيها الأطراف أو الأعضاء فى وحدة بعد أن كانت منتشرة فى المرحلة السابقة فى كل الأماكن. إذ أنه كلما امتزج الخالد بالخالد اجتمعت هذه الأعضاء والأطراف كيفما اتفق ونشأت أشياء أخرى كثيرة. وفى هذه المرحلة نجد ثيران برؤوس بشر ومخلوقات ذات وجهين وأخرى امتزجت فيها طبيعة الأنثى بالذكر ويغطى الشعر أطرافها.

المرحلة الثالثة :- وهذه هى المرحلة الأولى فى تطور عالمنا هذا إنها بكل الصور الطبيعية التى لا توجد فيها تمييز للجنس أو النوع وكلها مركبة من الآرض والماء وخرجت عن طريق الحركة الصاعدة للنار للوصول إلى ما يشابهها.

المرحلة الرابعة :- وهى تلك المرحلة التى تتميز فيها الأجناس والأنواع وفيها نجد أنماطا جديدة وقد ظهرت إلى حيز الوجود(٢).

1- J. Burent : Op. Cit., Fr. 57.

See Also :

-K. Freeman, The Presocratic Philsophers. P.189.

2- Ibid., Fr 61

- See Also :

- Franlk Thily : Ahistory of Philosophy P.43

-W.K.C.Guthrie Ahistoty of Greek philosophy (The Presocratics Tradition From Parmenides to Democritus) Vol. 2, The Unuversity Press.cambridge,1965. P.160.

ويجب أن نلاحظ أن هذه المراحل مسبوقة بفكرة البقاء للأصلح فما بقى فى الوجود هو الذى استطاع أن يتكيف مع البيئة ويسير مع موجوداتها[١].

وتلعب المصادفة دوراً هاماً فى تشكيل المخلوقات ونشأة الموجودات عند أمبادوقليس، فقد نجحت الموجودات بفعل المصادفة فى الحصول على البناء العضوى الملائم لها ومن ثم استمرت فى البقاء،فى حين تلاشت مع مرور الزمن الأبنية غير الملائمة[٢] ولقد وجه أرسطو نقده لهذه النظرية التى تجعل للمصادفة تأثيراً كبيراً فى تكوين موجودات العالم الطبيعى الذى تظهر فيه الغائية بوضوح[٣].

ويرى الباحث أنه على الرغم من النزعة التطورية الواضحة عند أمبادوقليس فى آرائه حول نشأة الإنسان والكائنات الحية إلا أن هذه الآراء بعيدة تماما عن الناحية العلمية ومغايره لموقف انكسمندريس فى هذا الشأن. وربما كان ذلك من جانب أمبادوقليس لأن آرائه يغلب عليها النزعة الأسطورية والطريقة الشعرية أكثر من الناحية التأملية فقوله على سبيل المثال بالمصادفة كعامل أساسى فى تشكيل الكائنات يظل غامضاً ولا يقدم لنا تفسيراً واضحاً.

ونجد تفسيراً أخر لانكساجوراس يحاول من خلاله تبرير أصل الكائنات حيث يذهب إلى أنه فى البداية كانت جميع الأشياء معا لا نهاية لها فى العدد والصغر ويصعب تمييز أى شىء منها[٤] وبناء على ذلك

1- W. K. C. Guthrie : Op. Cit., Vol. II. P.44

2- M. C. Nahm: Selections From early Greek philosophy, 3 rd. Ed, Appleton Century croftsinc, New York, 1947. P. 134.

3- Aristotle: Physica. Transl.By. R. P. Harde, R. K. Gaye, under the editorship. of W.D.Ross, in the work of Arsitotle, Vol. II. The Clarendon Press, Oxford, 1947. B.8 198b.

4- K. Freeman : Ancilla to the Pre-socratic Philosophers, Fr 1. P. 83.

يفترض احتواء الأشياء المركبة على أشياء كثيرة من كل نوع، وعلى بذور من جميع الأشياء تحتوى على أشكال من كل ضرب وألوان من كل نوع، وأذواق لذيذة وأن الناس أيضا قد تألفت منها وكذلك الكائنات الأخرى ذات الحياة[1] وهكذا يتضح لنا أن انكساجوراس كان يفترض أن العالم فى بدايته أشبه بفوضى أو عماء مكون من خليط من البذور التى تحمل الأشياء جميعا، لكن ماهى علة النظام التى شكلت جميع الموجودات من هذه البذور؟

يذهب انكساجوراس إلى أن العقل هو الذى بث النظام فى جميع الأشياء التى كانت، والتى توجد الأن والتى سوف تكون. وهذه الحركة التى احدثها العقل هى التى أحدثت الأنفصال[2] وأما بالنسبة للكائنات الحية فقد اعتقد انكساجوراس أنها أحدثت من الرطوبة والتراب بفعل الحرارة وتكاثرت فى الرطوبة وتوالدت الأنواع بعضها عن بعض[3] وقد تطور الإنسان أكثر مما تطورت سائر الحيوانات الأخرى التى نشأت معه وذلك لأن قامته المعتدلة أطلقت يديه فاستطاع أن يمسك بها الشياء. والحياة العضوية كلها ظاهرة متصلة ففى الوقت الذى يعتبر فيه انكساجوراس الإنسان كالنبات من ناحية الإحساس والرغبة اعتبر أيضا أن النبات كالإنسان يملك الشعور باللذة والألم ويملك العقل والذكاء[4].

ويرى الباحث أن تفسير انكساجوراس لنشأة الكائنات الحية وتطورها ليس منسجما مع مذهبه فى تفسير نشأة العالم ككل، على عكس أمبادوقليس

1- K. Freeman : Ancilla., Fr 4. P. 83.

٢- ول ديورانت : قصة الحضارة، المجلد الثانى. جـ٢، صـ ١٨٠.

3- Diogenes, Laertus : Lives of Eminent Philosophers, Transl. by : R. D. Hicks, Coll. the loeb classical libary. william Heinemann ltd. London, 1980, Ch. 3. 5-10.

4- Erica. Havelock : The Liberal Temper in Greek Politics, Yale University Press, Great Britain, 1957. PP. 10-11

وأيضاً : د. أحمد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، صـ٢٠٤.

الذى كان مذهبه فى تفسير نشأة العالم والكائنات الحية منسجما إلى حد ما على الرغم من نزعته الأسطورية الواضحة، وهذا ما نعتقده عند دراستنا لفلسفة انكساجوراس، فهو تارة يقول بعلة غائية منظمة كما هو واضح فى تفسيره لنشأة العناصر الأربعة وتارة أخرى يقول بعلة آلية كما فى تفسيره لنشأة الكائنات الحية. ولعل هذا راجع إلى أنه بالرغم من اعتباره العقل فى المقام الأول علة الحركة ووظيفته إدخال النظام إلى الكون وقت تكوينه والمحافظة عليه إلا أنه لم يوضح كيف أن العقل يؤدى وظيفته لتحقيق النظام وفق خطة محدودة(١).

ونصادف عند ديموقريطس إتجاهاً آلياً فى تفسيره لنشأة الكائنات الحية فقد ذهب إلى أن الحيوانات نشأت فى الأصل بواسطة تنظيم من أشكال الذرات(٢)، فالحياة قد ظهرت عفواً دون قصد أو غاية أو خلق بفعل التولد الذاتى* أى بتولدها اتفاقاً من الطين يستوى فى ذلك الإنسان والديدان

1- C F

- Aristotle : Metaphsis., B. 1. 985a, 17-18
- S. Sambursky : The physical warld of the Greek., Trans From the Hebrew by : Merton Dagui, Routedge, Kegan Paul, London, 1963. P. 82.

وأيضاً افلاطون : محاورة فيدون، ترجمها عن النص اليونانى د. عزت قرنى، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة سنة ١٩٧٩، فقرة ٧٩ أ. صـ ١٩٧.

2- Eric. A. Havelock : OP. Cit. P. 139.

* تعتبر نظرية التولد الذاتى أول النظريات فى أصل الحياة والتى بنيت أصلا على شئ من المشاهدة، وهذه الحياة النظرية على سذاجتها هى أول النظريات العلمية التى خرجت تفسر لنا كيفية نشؤ الحياة أو أصلها. ومجمل ما فيها أن الأحياء الدنيا على اختلاف أنواعها نشأت هكذا من نفسها بطريقة التولد الذاتى من مواد الأرض غير الحية. والقول بتولد الكائن الحى من غير الحى له أصول أقدمها ما جاء فى الأسطورة المصرية القديمة (ايزيس وأوزوريس) حيث كانوا يعتقدون بتولد الضفادع والديدان من طمى النيل.

- See :
  - Stanley. D. Beck : the simplicity of science., Macillan Co., New York. 1956. PP. 9-12.
  - L. L. Wooclruff : Poundation of bidogy, Macmillan Co., New York, 1951. PP. 299-314.

والحشرات، فكل الكائنات الحية تتولد تلقائيا من الطين، وتستمر الحياة بعد ذلك فى الكائنات الحية بالتناسل طبقا للقوانين الطبيعية، وإذا كان الحيوان يتجه إلى تناسله بالغريزة فإن الإنسان يسعى إلى التناسل بدافع إجتماعى[1]. مما تقدم يمكننا القول بأن دراسة فلاسفة الطبيعة لأصل الإنسان ونشأته وتطوره جاءت على اعتبار أن الإنسان كائن عضوى كبقية الكائنات العضوية الأخرى التى تشاركه الحياة. وإذا كانت آرائهم حول تطور الإنسان عن الأسماك أو غير ذلك من الكائنات لا تتفق ومنطوق عصرنا إلا أنه يجب النظر اليها فى ضوء الثقافة الإغريقية السابقة عليها والمعاصرة لها. وهنا تكمن قيمة هذه الآراء فى عصر كانت قوى الطبيعة تعزى إلى أفعال آلهة يتصفون بصفات البشر، وحيث كان البحث عن أصل العالم والإنسان فى قصص خيالى عن التزاوج الجنسى بين السماء والأرض حيث كان ذلك جاءت هذه الآراء السابقة لفلاسفة الطبيعة حول نشأة الإنسان كبداية أولى، وأرهاصات أولى جعلت أصحابها رواد لنظريات التطور فى العصر الحديث التى قال بها "دى لامارك ١٧٤٤-١٨٢٩" و"تشارلز داروين ١٨٠٩-١٨٨٢".

وأود الأشارة إلى أننا إذا كنا قد نظرنا لآراء فلاسفة الطبيعة حول أصل الإنسان بمنطق عصرهم على أنها طفرة إلى الأمام، ولكن الحال يختلف عند النظر إلى نظريات التطور فى العصر الحديث التى رأت أن الإنسان فى صورته الراهنة قد تطور عن أنواع من الحيوانات المرجانية والكائنات البسيطة والقردة[2]. إذ ليس من الصعب الرد على دعواهم بنفس منطقهم فحتى يومنا هذا ما زالت القرود الشبيهة بالإنسان والتى

---

١ - د. أحمد فؤاد الأهوانى : المرجع السابق، صـ٢٢٣-٢٢٤.

- See Also :
- K. Freeman : The Presocaratic Philsophers, PP. 306-307.
- W. K.C.Guthrie : Ahistory of Greek Philosophery.Vol II. P. 478.

٢ - راجع تشارلز داروين : أصل الأنواع. جـ١، ترجمة إسماعيل مظهر، مراجعة د. عبد الحليم منتصر، وزارة الثقافة، القاهرة سنة ١٩٦١، صـ١٢٠.

قالوا بإن الإنسان قد تطور عنها ما زالت تعيش بنفس الطريقة التى كانت بها فى الماضى تأكل الفواكة وتتدلى من غصن إلى غصن، وتهيم على وجهها مسيرة بغرائزها؛ فلا أدوات ولا لغة ولا تكنولوجيا، ولا مستوطنات أو حضارة لها. ولم تتغير القرود والذئاب وغيرها من الحيونات فى كامل التاريخ الإنسانى من الأشكال الثابتة التى كانت عليها منذ ملايين السنين.

ويتساءل الباحث إذا كان الإنسان قد تطور بالفعل عن أنواع من هذه الحيوانات كما يذهب أصحاب نظريات التطور فلماذا إذا وقف مثل هذا التطور ؟ ولماذا لا نجد كل عام مائة من القردة قد دخلوا معنا فى الإنسانية يشاركونا حياتنا بكل وقائعها؟

نعم إن الإنسان هو بالفعل ذلك النوع الوحيد الذى كان يتغير باستمرار ويتطور منذ ذات اللحظة التى وجد فيها، وإذا كان التطور لا يعنى تطوراً فى النوع بحيث يتطور الإنسان إلى كائن أخر، بل فى طبيعته وعاداته وفى مواقفه وتنظيمه الاجتماعى والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يملك صفات جوهرية عدا تلك التى تملكها كل الحيوانات الأخرى. إنه فى الحقيقة نوع يكمُن فى تلك الصفات المميزة التى لا يشاركه فيها أى حيوان آخر – قدرته على حل المشكلات ومرونته غير المحدودة واستقلاله عن الأنماط السلوكية الموروثة وتميز شخصيته، وبخاصة وعيه الذاتى وتأهله الاجتماعى(١).

خلاصة القول إنه من أجل تبديد الخرافات التى تجمعت حول بدايات الجنس البشرى علينا أن ننظر إلى الحقائق التى أصبحت واضحة تدريجياً عبر نصف القرن الأخير من البحوث والاكتشافات ومناقشات الخبراء. وفى الوقت الذى توجد فيه عدة نقاط خلاف أصبح الخط الرئيسى لتطور الإنسان من أسلافه قبل الإنسان واضحاً إلى درجة معقولة، وهو يصبح

---

١ – جون لويس : الإنسان ذلك الكائن الفريد، ترجمة د. صالح جواد الكاظم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٦، صـ ٦٩.

أوضح كل يوم وإذ يتضح هذا الخط يظهر الطابع المضلل للأساطير الشائعة بشكل بين إلى أن لا يبقى أى مبرر لما يسمى بأسطورة بدايات الإنسان بالقرد العارى والإنسان الافتراسى. إن الحقيقة أكثر إثارة للاهتمام والأمل وهى تستند إلى الواقع لا إلى الخيال.

ثانياً: النفس وعلاقتها بالمعرفة.

لم تكن طبيعة الإنسان من القضايا التى غابت عن العقل الاغريقى فى بداية رحلته مع الفكر الفلسفى بل لقد شغلت هذه القضية تفكير فلاسفة الطبيعة قبل سقراط إلى حد ما. وأصبح من الواضح لديهم بعد اسهامات المرحلة الأسطورية فى هذا المجال أن الإنسان ليس فقط مجرد جسم مادى بل يوجد لديه بالإضافة إلى هذا الجسم شئ آخر له أثاره الواضحة فى هذا الجسم. أنها النفس التى اعطى لها فلاسفة الطبيعة الجانب الكبير من اهتمامتهم، واختلفوا فيما بينهم حول ما هيتها وطبيعتها وما يتعلق بها من قضايا تخص الإنسان وتميزه عن غيره من بقية الكائنات العضوية[1].

لقد كانت حركة الكائنات الحية مثار تفكير الفلاسفة منذ وقت بعيد، وهذا ما لفت نظر طاليس الذى خيل إليه أن فى الكائنات قوى غامضة حية هى التى تحركها، وليس لدينا ما يدلل على ذلك غير ما نسبه إليه أفلاطون وأرسطو فى هذا الشأن حيث يقول أفلاطون فى محاورة القوانين مشيرا إلى مذهب طاليس "جميع الأشياء مملوءة بالآلهة"[2] ويضيف أرسطو فى كتاب النفس بأنه روى عن طاليس قوله "أن فى حجر المغناطيس نفسا لأنه يجذب الحديد" ويعلق أرسطو على هذا الاتجاه بقوله أن طاليس يجعل من النفس مبدأ للحركة والفعل فى كل الأشياء وهذا ما

1- See :

J. Barnes : The presocratic Philosophers, Roultedge & Kegan Paul, London.1988. P. 472.

٢- أفلاطون : محاورة القوانين، ك ٣، صـ١٦٤.

يعنيه بقوله جميع الأشياء مملوءة بالآلهة[١] وليست الأشياء الحية فقط هى التى لها نفس بل أيضا كل ما يحرك ذاته، فحجر المغناطيس فيه نفس لأنه يجذب الحديد، والماء يملك نفس داخله لأنه يحرك ذاته فالنفس إذاً منتشرة فى كل مكان فى الكون وهذا ما ذهب إليه بعض الباحثين مؤيدين أرسطو[٢].

وهكذا يصبح الكون كله عند طاليس أشبه بكائن حى تحركه نفسا كلية وتبدو حيوية هذه فى كل الموجودات التى تتحرك بقوة النفس. وتخلص من هذا إلى أن طاليس فطن إلى النفس كعلة محركة لكن لم يصلنا أى دراسة أخرى عن طاليس حول أى قضايا تخص هذه النفس أو ما يتعلق بها.

ومن بين الفلاسفة الذين أرخ لهم أرسطو فى دراسته للنفس انكسمانس ثالث فلاسفة المدرسة الملطية، ويربط أرسطو بين قول انكسمانس بالهواء كمبدأ أول للعالم المادى وبين نظريته فى النفس، فالنفس عند انكسمانس -كما يرى أرسطو- هى الهواء ذلك لأن الأول ظن أن الهواء ألطف الأجسام وأنه المبدأ الأول وهذا هو السبب فى أن النفس تّعرف وتحرك من حيث أن الهواء ألطف الأجسام هذا ما يذهب اليه أرسطو فى عرضه لمذهب انكسمانس فى النفس[٣] وبصورة أكثر وضوحاً ربط انكسمانس بين دور النفس فى الجسم، ودور الهواء فى العالم، فكما تخرج النفس الجسم إلى الحياة، فالهواء يخرج العالم إلى الوجود على

1- Aristotle : De Anima, transl.by:- J.A. smith ,inthe Basic works of aristotle with an Introdu by Richard Mckeon , Random House of New york 9194.B1. 405. 20a.

2- M. T. Mcclure : The Greek Concept of Nauture the Philosopical, Review, Vol. XIII, New York 1934. P118.

3- Aristotle : De Anima. B1,405. 22a.

اعتبار أن الهواء فى حد ذاته نفس[1] فالإنسان والطبيعة إذا خاضان لنفس القوى المحييه،لأن العالم يتنفس الهواء وبه يحيا، وكذلك الإنسان يتنفس الهواء وبه يحيا، وهنا نصل إلى التوحيد بين المبدأ الأول الهواء والنفس عند انكسمانس وكذلك النفس والحياة[2]. ولقد ساير انكسمانس فلسفته الطبيعية حتى النهاية، وذلك فى وصفه لطبيعة النفس على أنها مادية خاضعة للضرورة الطبيعية شأنها شأن أى شئ مادى[3] وهذا ما يبرر قولنا السابق أن الإنسان كان فى الفلسفة الطبيعية جزء من الكون يسرى عليه كافة قوانينه، ومما يلفت النظر أن انكسمانس أوشك بالفعل على تفسير نشأة العالم بالنفس وطبيعتها، ثم فى الوقت نفسه كاد يفسر النفس الإنسانية بالعالم المادى ذاته.

ومع هيراقليطس تزاد النزعة الإنسانية وضوحاً مع أنه قد لقب بالفيلسوف الغامض نظرا لصعوبة وغزارة أسلوبه[4] وفى فلسفته تظهر بوادر كثير من القضايا الإنسانية التى تتعلق بالإنسان سواء على مستوى الناحية الجسمية أو الناحية الروحية، فقد أهتم بدراسة النفس الإنسانية وعلاقتها بمعرفة العالم ومهد بذلك الطريق لأول مرة للخوض فى نظرية المعرفة التى أصبحت مثار جدل طويل عبرعصور الفكر الفلسفى، وكذلك اهتم هيراقليطس بالحياة الإنسانية، وقدم الكثير من المبادئ الأخلاقية التى تهدف إلى الرقى بالإنسان.

ويصعب الفصل فى فلسفته بين ماهو طبيعى وما هو إنسانى، فهو فى فلسفته يستخدم تعبيرات واصطلاحات إنسانية كما لو كانت الطبيعة

1- Hegel : Lectures on the history of philosophy. Vol I. Trans. by : E.s. Haldone & F.H.simon, Routled & Jegan Poul. London.
2- M. T. Mcclure : Op. Cit., P. 119.
3- G. Vlastos : The Thology and Philosophy. P.123.
4- E. Zeller : Outlines of the History of Greek Philsophy. P. 45.

قوة شخصية أمامه[١]، فالنار هى المبدأ الأول للوجود منها تنشأ جميع الأشياء، والإنسان يتركب من نار وماء وتراب، والنار حياة الإنسان إذ حين تغادر الجسد فإن التراب والماء لا يساويان شيئاً[٢] والنار أيضاً هى القانون أو اللوجوس الآلهى الذى ينظم عملية النشأة والتكوين، فالكل ينشأ من النار ويفنى ثانية بالنار فى دورات محدودة وفقا لقانون القدر[٣] وطبيعة هذا القانون أو اللوجوس الذى يحكم كل الأشياء، هو الصراع الدائم بين الأضداد "فالحرب عامة للكل" وهى التى جعلت بعض الأشياء آلهة، وبعضها الآخر بشراً وبعضها أحراراً وبعضها عبيداً[٤].

وانطلاقا من هذا القانون العام نادى هيراقليطس بالبحث عن الحقيقة التى كما يقول ظاهرة وعامة للناس، ولكنهم لا يستطيعون النفاذ اليها لجهلهم ولكسلهم. وأن هذه الحقيقة هى أن الأشياء التى تبدو كثيرة ومتضادة هى واحدة، وأن الواحد متعدد أيضاً. ومن هنا فالحكمة ليست معرفة الأشياء المتعددة، بل هى إدراك الوحدة الداخلية للمتضادات. وهذه دعوة مبكرة للفكر والتأمل العقلى نادى بها هيراقليطس جميع الناس من أجل بلوغ الحكمة المتمثلة فى إدراك اللوجوس، لأن العقل الذى نمتلكه جزء من العقل الآلهى، والفكر هو سمة مشتركة بين جميع الناس وهو الفضيلة الأسمى[٥].

وفى هذا المقام يفرق هيراقليطس بين عمل العقل وعمل الحواس، فالحواس ثلاثة : البصر والسمع والشم وأهمها جميعا البصر، ثم السمع

1- W. Jeager : The Theology of the early Greek Philosopers. P. 17-18.

2- E. Zeller Op. Cit. P. 44.

وأيضاً د. على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان، صـ١١٩.

٣- د. أحمد فؤاد الأهوانى : المرجع السابق، صـ١٠٥ شذرة ٢٥، ٢٦.

4- J. Burnet. Early Greek philosophers. Fr 62. P. 173.

٥- ثيوكاريس كيسيديس : هيراقليطيس، ترجمة حاتم سليمان، دار الفارابى، بيروت سنة ١٩٨٧، صـ٢٦٥.

لأن العين أصدق خبراً من الأذن،ورغم هذه المفاضلة الواضحة بين الحواس، إلا أنه يرى أن الحواس لا تحكم على الأشياء، فهى لا تعدو أن تكون نوافذ للمعرفة، ولذلك كان إدراكنا فى اليقظة أفضل من إدراكنا فى النوم، لأننا فى النوم نقطع صلتنا بالعالم الخارجى فالحواس لاتفيدنا إلا فى معرفة الظاهر المتغير، وبالتالى لانستطيع الوصول للقانون العام للأشياء بل هذا من وظيفة العقل[1].بهذه التفرقة التى وضعها هيراقليطس بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية أثار الإشكاليات الأولى للنظرية المعرفة التى سوف تحظى باهتمام كبير من اللاحقين.

ينتقل هيراقليطس بعد ذلك إلى دراسة النفس الإنسانية بادئا بقوله : "لن تجد فى طريقك حدود النفس إذا سرت إلى آخر الطريق لأن قانونها شديد العمق"[2].وهذه الصعوبة التى يثيرها هيراقليطس حول النفس أو الروح راجعه إلى كونها جزء من النار الحية الخالدة، ومستقلة عن الجسد من حيث هى مبدأ ثابت، وهى مثل كل شئ فى العالم، إنسانية بقدر ما هى كونية[3]. والنفس من أصل رطب أو أنها تبخر من شيء رطب، ولا يفرق هيراقليطس بين عملية التبخر وعملية التحول إلى النار، وهى أن شابهت الموجودات بتغيرها الدائم فى طريقين صاعد ونازل فإن لها خصائصها الذاتية، أو أنها أقل الأشياء جسمانية، وحركاتها ذاتية تلقائية وليست بفعل قوة خارجية[4].

وإذا كانت النفس فى حركاتها الصاعدة والهابطة تسير بإنتظام، لكن هذا لا يمنع أن الإنسان عرضه للتأرجح بين النار والماء، كل يطلب الغلبة والسيطرة، وليست هناك نفس يتم التوازن فيها بين الماء والنار إلى الأبد،

---

١ - د. محمد فتحى عبد الله : المعرفة عند فلاسفة اليونان، الدار الأندلسية، الأسكندرية سنة ١٩٩٥، صـ٢.

2- K. Freeman, Ancilla to the Pre-soratic philosoher, Fr 45. P. 27.

٣ - ثيوكاريس كيسيديس : المرجع السابق، صـ٢٤١.

4- J. Burent. Op. Cit. P. 151.

وفى غلبة أحدهما يكون الموت، فموت الأنفس أن تصبح ناراً أو ماءً، غير أن الحياة والموت سواء من حيث أنه إن تغلبت الرطوبة على الجسم وغاصت الأرواح إلى الماء ثم التراب خرج من التراب ماء وتتولد من الماء روح جديدة. ففى موت الإنسان ميلاد إنسان جديد، وهكذا يتبادل الأحياء والأموات مراكزهم، وهذا يصدق على الأنفس التى كان موتها نتيجة غلبة النار، ويقدر هيراقليطس الدورة التى تحفظ التوازن بين الحياة والموت بثلاثين عاما أصغر فترة لكى يصبح الإنسان جد[١].

وحول مصير النفس الإنسانية يعلق هيراقليطس بشئ من الغموض فيقول: "إن ما ينتظر الناس بعد الموت هو ليس ما يأملونه، ولا ما يتصورونه" ويقول أيضا : "تنهض الآرواح فى الجحيم وتقوم على حراسة الأحياء والموتى" وأيضاً : "للأرواح حاسة الشم فى الجحيم"[٢]. وكما هو واضح من هذه الشذرات السابقة أن هيراقليطس يقول بخلود النفس على اعتبار أن هذه النفس جزئيات من النار الأبدية، ولكن هناك وجهة نظر أخرى لا تعترف بخلود النفس عند هيراقيطس وذلك لأن تصور أجزاء النار الكونية التى تتكون منها النفس تستمر فى الوجود إلى زمن ما بعد موت الجسد، ولكنها تخضع فيما بعد، مثل كل الأشياء لسلطة النار، والحركة والتغير فيحل العدم فيها، وتهلك الأرواح إلى النار وتذهب الأخرى إلى الأسفل بفعل تحولها إلى ماء[٣].

ويبدو هذا الاختلاف والتناقض فى مذهب هيراقليطس حول مصير النفس، إيمانه بالخلود تارة، وتأكيده على التغيير المستمر تارة أخرى، ولعل هذا التناقض راجع إلى أن إيمانه بالخلود لم يكن رأيا عقليا خالصا وإنما عقيدة مرتكزة على أسس دينية[٤] ولقد ترتب على إيمانه بخلود

1- J. Burent., Op. Cit., PP. 154-155.

2- K. Freeman. OP. Cit., Frags 27, 63, 98.

3- E. Zeller : Op. Cit P. 47.

4- W. C. K. Guthrie : Ahistory of Greek philsosphy. Vol. I. P. 447.

النفس القول بأن مصير الإنسان رهن بأخلاقه وليس لدينا ما يكفى لتصور العنصر الأخلاقى كما رسمه هيراقليطس فى فلسفته الغامضة والذى جعل مصير الإنسان رهن به[١].

ويمكننا من خلال الشذرات التى يصف فيها النفس الإنسانية التعرف على حقيقة هذه المسألة فهو يقول : "سعادة الأنفس أن تصبح رطبة" يقول : "النفس الجافة أحكم وأفضل"[٢] ولتوضيح ذلك يذهب هيراقليطس إلى أن السعادة ليست فى اللذات الحسية وليست فى السماع لصوت اللذات والشهوات، وهاجم أولئك الباحثين عن الثروة من أجل إرواء لذات الجسم، والذين ينصرفون إلى هذه اللذات إنما يفسدون روحهم ويجعلونها رطبة، فالميل للذات الحسية تنشأ عن هيمنة العناصر الرطبة على العناصر الجافة للنفس[٣].

والسعادة الحقيقة للإنسان تتوقف على مقدار ما يبذله من فهم لتفسير القانون العام ومايظهره من طاعة لتقبل حكمه. وكذلك يرى هيراقليطس أن مقياس الحكمة والسلوك الحسن يكمن فى توافق أقوال الفرد وأفعاله مع هذا القانون العام فأطاعته تعنى الألتزام بما هو عام وصادق لأن عدا ذلك هو تضليل وخداع مثل خداع الحواس[٤].

وكما هو واضح أن تفكير هيراقليطس الأخلاقى كان متفقاً تماما مع تفكيره فى المسألة الطبيعية حيث بنى فلسفته الأخلاقية على المعانى العقلية التى يوحى بها منطق فلسفة الطبيعة لذلك فهو من الفلاسفة القلائل الذين نضع فلسفتهم الطبيعية على كفة متعادلة مع فلسفتهم الإنسانية لأنها متوقفة عليها، ومترتبة على نتائجها، فالعنصر الذى رد اليه الموجودات

1- E. Zerller : Op. Cit., P. 98.

2- K. Freman : Op. Cit., Fraes, 77-81. PP. 30-32.

٣ - ثيوكاريس كيسيديس : المرجع السابق، صـ٢٧٣-٢٧.

4- Henry. Sidgwick : Outlines History of Ethics, Maccillan & Co., Limited, 5 Ed. New York 1902. PP. 14-15.

هو عنصر عاقل، لا تنفصل فيه المادة عن القوة، وهذه القوة هى الحركة المستمرة تسير وفقا لقانون طبيعى مبثوث فى قلب الكون وسابق لزمانه، وهذا القانون هو العنصر الأساسى الذى تدور طبقا له حركة الكون المادية وهو الذى يرسم قدرها ويقرر مصيرها ولذلك فالإنسان يخضع خضوعاً مطلقاً لهذا القانون كما تخضع له الأشياء.

وهذا القانون الطبيعى عند هيراقليطس موجود قبل الآلهة بمعنى أنه أبعد من أن يتحكم فيه قضاء إلهى أو أن تبدله إرادة إنسانية[١] بل يجب أن تستمد كل القوانين البشرية من هذا القانون الالهى أو الطبيعى، وينبغى على كافة الناس الدفاع عنه كما لو كانوا يدافعون عما يحمى مدينتهم[٢].

وإذا كان هيراقليطس يقيم قانون الحياة الأخلاقية على أساس القانون الطبيعى إلا أنه لا يكتفى بذلك، بل جعل من المبدأ العام للطبيعة (الصيرورة) مبدأ للحياة الأخلاقية ويظهر ذلك بوضوح فى رؤيته للخير العقلى المطبق على النواحى الأخلاقية ويظهر ذلك بوضوح فى رؤيته للخير والشر على أنهما متلازمان ولا يمكن أن ينفصلا فى الحياة، لأن الحياة إذا ساد فيها عنصراً واحداً فإنها لن تتحرك ولأن الصراع هو الذى يولد حركة الحياة. كذلك فإن هذا الصراع موجود بين الآلهة. وهذا ما جعل هيراقليطس يهاجم هوميروس الذى دعى إلى السلام بين الآلهة على الأرض، لأنه لا يتصور أن يوجد سلام وتوجد حياة ما فى الوقت نفسه[٣] فكل الأشياء جميلة وعادلة وخيرة بالنسبة للآلهة أما الإنسان فتبدو له بعض الأشياء خيرة وبعضها عكس ذلك. إن كل الأضداد متساوية لدى الآلهة لأنها تسير جميعا بقدر محتوم لا مفر منه فى حين أن جهل البشر بالتناغم الخفى وباللوجوس الآلهى هو الذى يبعدهم عن الحقيقة فيسخطوا

---

١ - محمد أمين المفتى : فكرة عن فلسفة سقراط، صـ٣٨-٣٩.

2- Frank. Thilly : Ahisory of philosophy. PP. 35-36.

٣ - محمد أمين المفتى : المرجع السابق، صـ٣٩.

على بعض الأحداث ويعدونها شراً مع أنها فى الحقيقة أمور ضرورية تماما ضرورة الأحداث الخيرة[1] وهذا دليل واضح على أن هيراقليطس كان متفائلا فى أخلاقياته إلى حد ما كذلك كان اهتمامه بالإنسان على درجة عالية عن السابقين.

مفهوم النفس عند فيثاغورس

إذا كان هيراقليطس يؤكد على وحدانية الكون وعدم التعارض بين الروح والجسد أو المماثلة بينهما،فإن فيثاغورس يؤكد على النظرية الثنائية فى الإنسان (الجسد – النفس أو الروح).ولم يقدم فيثاغورس أى تحديد أو دراسة حول الجسم الإنسانى، وإنما كان قوام مذهبه الإنسانى يدور حول النفس وعلاقتها بالجسد ومصيرها بعد الموت[٢].فقد ذهب إلى أن النفس متميزة عن الجسد أى أن جوهرها مختلف عن جوهر البدن، ولها وجود سابق عليه. وهذا ما يقودنا للحديث عن أشهر المعتقدات المنسوبة لفيثاغورس حول النفس وهى عقيدة التناسخ أو تعاقب الولادات المختلفة التى آمنت بها المدرسة الفيثاغورية وعلى رأسها فيثاغورس.

ويحدثنا زينوفان الذى كان معاصراً لفيثاغورس فى بعض أشعاره أنه أوقف شخصا عن ضرب كلب يعوى،لأنه عرف فيه صوت أحد أصدقائه، ويذهب هرقليدس بونتيكوس (القرن الرابع ق.م من اتباع أفلاطون وأرسطو) أن فيثاغورس كان يؤمن بوجود نفسه فى حياة أخرى سابقة[٣].ويلخص فرفوريوس فى سيرة فيثاغورس عقيدته فى التناسخ بقوله أن النفس تتحول إلى أشكال حية مختلفة، وأن الأحداث تتعاقب على سبيل الدور، فما من جديد تحت الشمس، وأن جميع الكائنات الحية على

1- K. Jaspers : Anaximand, Heraclitus, Parmenides and Plotinus, Trans by: R. Robinson and ed, Oxford University Press, London 1962. PP. 14-15.

2- G. S. Kirke & Raven : The Presocratic Philosophers. P. 104-105.

٣ – د. أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، صـ٧٨.

درجة عالية من القرابة ويضيف فرفوريوس أن فيثاغورس أول من أدخل هذه المعتقدات ولا سيما عقيدة التناسخ(١).

ولعل هذا القول ليس على درجة كبيرة من الصواب، لأن أصول عقيدة التناسخ كانت متداولة فى بلاد اليونان قبل فيثاغورس داخل النحلة الأورفية، وإن كان هيرودوت يذهب إلى أن القول بتعاقب النفس فى أجسام الحيوانات المختلفة مستمد من المصريين القدماء مع أن البيانات التاريخية تتنافى مع هذا القول، فلم ينتقل عن المصريين القدماء مذهب واضح فى التناسخ، وأن صح أنهم كانوا يؤمنون بالخلود الجسدى(٢). على أية حال فالقول بالتناسخ له أصوله الهندية التى أخذت عنها النحلة الأورفية، وعملت على نشر معالمها وتداول هذه العقيدة فى بلاد اليونان خاصة لدى اتباع المدرسة الفيثاغورية، لكن لا يعنى أن الفيثاغورية قد أخذت بهذه العقيدة كما هى عند الأورفيين، صحيح أن فيثاغورس شاركهم القول بتناسخ النفس فى دورات، كذلك شاركهم فى القول بأن هدف الحياة الإنسانية التطهر من فساد الجسد وخطيئة النفس ليصبح الإنسان روحاً خالصاً، ويلحق بالعالم الروحانى الذى ينتمى إليه بالضرورة(٣). أما عن كيفية التطهر وخلاص النفس من دائرة الدورات المتعددة فهذا ما خالفهم فيه فيثاغورس، وتبدو فيه أصالته الحقيقية. وفى هذا يقول سارتون: "إن الرغبة فى التطهر والخلاص مفطورة فى أفاضل الناس، وامتدت جذورها قبل فيثاغورس إلى الأسرار الأورفية وغيرها من الطقوس الدينية، ولكن فيثاغورس هو فى الأرجح أول من جمع بين التطهر والخلاص، وحاول

1- G. S. kirk & Raven. The Presoctatic Philosophers. P. 223.

٦٤- هيرودوت : الكتاب الثانى، فقرة ٤٢٠، صـ١٤٨.

٣- و.ك.س. جثرى : فلاسفة الإغريق، من طاليس إلى أرسطو، ترجمة د. رأفت حليم سيف، مراجعة د. أمام عبد الفتاح أمام، مطابع الطليعة، الكويت سنة ١٩٨٨، صـ٤٠.

أن يدمجها بالرغبة فى المعرفة وخاصة المعرفة بالرياضيات والتناسب والموسيقى"[١].

والإنسان فيما يرى فيثاغورس غريب فى هذا العالم لأنه يعيش فى وسط لا يحقق حياة النفس الخالدة، وإذا كان الجسد مقبرة للنفس فإن الإنسان لا يجب مطلقا أن يفكر فى الانتحار، لأن الروح ملك الآلهة، إذاً فماذا يفعل الإنسان؟ ماهو طريق الخلاص من سجن الجسد وخطيئة النفس؟ يجيب فيثاغورس عن هذا بتوضيحه لوسائل أو الأساليب التى يجب أن يستخدمها الإنسان الذى يريد أن يحيا حياة خالدة فالناس فى هذه الحياة ثلاثة طوائف تقابل الأشكال الثلاثة للناس الذين يوفدون إلى الألعاب الأوليمبية وخير الناس جميعا وأفضلهم أولئك الذين جاءوا ينظرون إلى ما يجرى وحسبهم ذلك، فهم أرقى الناس عقلاً وأشغلهم روحاً. فالإنسان الذى يفكر فى أن يُكرس عقله للعلم هو الفيلسوف حقا لأنه هو الذى يرمى إلى تحقيق غاية روحانية مُثلى عن طريق التعقل والنظر وهذه الغاية هى الفرار من آلام دورات التناسخ وتكرار الميلاد[٢].

وإلى جانب الإشتغال بالعلم الرياضى مارس الفيثاغوريون الموسيقى لعلاج النفس كما يستخدم الدواء لعلاج الجسد، ويرى أعظم الموسيقيين فى الزمن القديم وهو أرستكسينوس التارنتى (النصف الثانى من القرن الرابع ق.م) إن الفيثاغوريين استخدموا الموسيقى فى تطهير النفس كما استخدمت الأعشاب فى تطهير الأبدان ويمكن أن نزعم مطمئنين أن تلك الأشارة تنطبق على فيثاغورس نفسه أو على أوائل تلاميذه[٣].

---

١ – جورج سارتون : تاريخ العلم، حـ١. صـ٤٤١.

2- Frank. Thilly : Op. Cit., P. 31.

- See Also :
    - T. Gomperz : Greek Thinkers. Vol I. P. 121.
    - J. Burent : Earty Greek philosophy. P. 108.

٣ – جورج سارتون : المرجع السابق، حـ١. صـ٤٤١.

إذاً الجديد عند فيثاغورس هو رفعة للتطهير من المنزلة العملية إلى المرتبة النظرية،وفى سبيل ذلك اتخذ الفلسفة الرياضية نوعاً من المعرفة الحقيقية الثابتة الواقعية والممكنة التطبيق على الحياة الإنسانية فى نواحيها العملية والعقلية، فالعقل خلال استغراقه فى العلم الرياضى يجند معه كل النزعات العقلية والروحانية لكى تبحث عن الحقيقة الملموسة، ولا يتوقف نجاح البحث العقلى على مزايا العقل وإرهاق ملكاته فحسب،بل يتوقف أيضاً على مقدار ما تبلغه النفس من الهدوء والأستقرار،حيث يساعد الهدوء النفسى على عدم تشتت نواحى التفكير[١].

ولم يكتف فيثاغورس بهذه الناحية النظرية فى مذهبه من أجل التطهير والخلاص، بل وضع جانباً عملياً يميل إلى التقشف وحرمان النفس من كثير من مظاهر الحياة حرمانا قاسيا لا يُعرف مغزاه إلا بسر من أسرار المذهب الغامضة. وقد انحصر هذا التقشف بقائمة تضم مجموعة من الوصايا لعل أهمها : الامتناع عن أكل الفول، وألا يأكل من رغيف كامل، وألا يمس ديكاً أبيض وألا يلتقط ما قد سقط. وقد فتحت الجمعية الفيثاغورية صدرها للجنسين، فهم أخوة متحابون تجمعهم فكرة الوحدة، ويضمهم الوجود المشترك وتربطهم رابطة العمل من حيث أن المذهب وسيلة وغاية[٢] وامتدت دعوة فيثاغورس إلى الرفق بالحيوان وكذلك الرفق بالإنسان أيضا،فمن وصاياه أن يكرم المرء الكبار فى السن وأن يعامل أقرانه ولا يجعل من أصدقائه أعداء،بل على العكس على الأنسان أن يعمل على جعل أعدائه أصدقاء، وأن لا ينظر إلى أى شئ كما لو كان ملكاً خاصاً له وأن يقدس القانون ويحارب الفوضى[٣]،فطاعة قانون الدولة شئ واجب،وعلى المرء أن يحاسب نفسه يوميا. ومما يلفت

---

١ - محمد أمين المفتى : المرجع السابق، صـ١٧.

2- G. Burnet : Op.Cit., P. 96.

3- Diogenes. Laertius : Lives of Eminent Philosophers., Vol II. 20-42.

النظــر أن فيثــاغورس بــذل جهــداً مدهشــاً مــن أجــل أن تتحــد حيــاة الإنســان بالحيــاة الإلهيــة[١].

تلــك هــى خلاصـــة التعـــاليم الفيثاغورثيـــة علـــى المســـتوين النظـــرى والعملـى والتـى نـادى بهـا فيثـاغورس مـن أجـل تحقيـق الهـدف المنشـود وهـو التحـرر مـن عجلـة الميـلاد. والسـؤال الـذى يطـرح نفسـه الأن هـو هـل اسـتطاعت الفيثاغوريـة أن تحقـق فلسـفتها الإنسـانية كفلسـفة مسـتقلة؟ فـى الحقيقـة أن الفيثاغوريـة كـان شـأنها فـى ذلـك شـأن كـل الفلسـفات السـابقة عليهـا، فهـى علـى الرغم ممـا قدمتـه مـن نواحـى أخلاقيـة، نظريـة وعمليـة، إلا أنهـا اعتبرت الإنسـان جزء مـن الطبيعـة وأنـه مقيـد بـالقوانين الطبيعيـة التـى تحكـم الكـون. فقـدر الإنسـان ومصـيره متوقـف علـى اعمالـه بقـدر مـا هـو متوقـف أيضـاً علـى حقـائق النفـس وقوانينهـا الأولـى[٢] فالتناسـخ وتعـاقب النفس يتم بـإملاء وتنظيم القـانون الآلهـى للكـون. فـلا يتـم تخيـير النفـس بيـن الأجسـام لكـى تختـار الجسم الـذى سـوف تحـل فيـه، بـل تُجـير النفـس علـى أن تحـل فـى جسـد معيـن حسـب نوعيـة الحيـاة التـى كـانت تحياهـا فـى حياتهـا السـابقة مـن طاعـة أو عصيـان للقـانون الآلهـى[٣].

وإذا كـانت النفـس ممكـن أن تتحـر مـن عجلـة الميـلاد والتناسـخ بواسـطة التطـهير وحيـاة التقشـف والتـأمل كمـا ذكـرت هـذا سـابقاً، لكـن هـذا الأمـل لـم يكـن ممكنـا أن يفـوز بـه سـوى قلـة قليلـة جـداً مـن النـاس، وحتـى لـو أمكـن وفـاز الإنسـان بهـذا وحصـل علـى الخـلاص فسـوف يلقـاه بالمرصـاد الحسـاب الأخـروى الـذى آمـن بوجـوده الفيثـاغوريين؛إذ عندمـا تمـوت النفـس تحاسـب

1- Henry. Sidgwick : Op. Cit., P. 13.

2- S. E. Forst : Basic Teachings of Greek Philosophers. P. 38.

3- E. Zeller : Ahistory of Greek Philosopgy, Trans by : S. F. Allyer, 2 Vols, Longmans Greek and Co., London, 1 81. P. 494.

على ما فعلته فى حياتها السابقة وينتهى بها الحساب إما إلى النعيم وإما إلى العذاب فى هاديس فترة من الزمان ثم يعاد بعثها من جديد(١).

كان لهذا الجانب الإنسانى فى فلسفة فيثاغورس أصدائه الواسعة سواء على مستوى العامة من الجمهور أو على الفلاسفة من بعده، وأول ما نقابل ذلك عند أمبادوقليس الذى جمع فى نزعته الإنسانية بين التعاليم الأورفية والفيثاغورية. وفى سبيل ذلك وضع قصيدته فى التطهير والتى عبرت عن أصول هذه التعاليم. ويؤكد أمبادوقليس فى هذه القصيدة على أن الإنسان مركب من جسد ونفس(٢) وقد سبق الحديث عن أصل الجسم الإنسانى فى نشأته كونه فى ذلك كون الكائنات العضوية الأخرى.

وأما عن النفس فهى عنده مركبة من العناصر الأربعة (النار – الهواء– الماء – التراب) وبالتالى فهو يوحد بين النفس وبين هذه العناصر الأربعة التى وضعها أساس العالم المادى(٣) ويعترض أرسطو على هذا المذهب الذى يفترض أن النفس وموضوعاتها شيء واحد لأن الحال فيما يرى أرسطو غير ذلك، فالعناصر ليست هى موضوعات النفس الوحيدة فالنفس تعرف أشياء كثيرة أخرى(٤) ولعل أمبادوقليس كان يستهدف من قوله أن النفس مركبة من العناصر الأربعة السماح للنفس الإنسانية بمعرفة جميع الأشياء التى تعد العناصر الأربعة أصولها الأولى، وهذا ما يرجحه الباحث ومما يؤيد هذا الاحتمال إنه قال أن الشبيه يعرف بالشبيه، بمعنى أن ما يتركب منه الشئ فهو يدركه بالضرورة.

1- E. Zeller : Ahistory of Greek Pholisophy., P. 488.

وأيضا د. محمود مراد : مفهوم الحرية فى الفلسفة اليونانية، رسالة دكتوراه غير منشورة كلية الآداب بسوهاج، جامعة جنوب الوادى سنة ١٩٩٧، صـ٢٤.

٢ – ول ديوارنت : قصة الحضارة المجلد ٢ جـ٢، صـ٢٦-٢٧.

3- Aristotle : De Anima., B1. 404a. 10-13.

4- Ibid., B1. 409B. 25-30.

ولكـى يوضـح أمبـادوقليس كيــف تتـم عمليــة الآدراك ذهـب إلــى أن سطح الجسـم تغطيـه مسـام كثـيرة تتقبـل إشـاعات تصـدر مـن المحسوسـات وعندما تنفذ الإشعاعات إلى الأعضاء الحاسة فإنها تلقى بمـادة مشـابهة لهـا فـى العضـو الحـاس، وكذلـك أهتـم أمبـادوقليس بتفسـير عمـل الحـواس المختلفة، وخاصة حاسـة البصـر، فذهـب إلـى أن العيـن تـتركب مـن النـار، والمـاء ويعـزل النـار عـن المـاء غشـاء رقيـق تنفـذ مـن خلالـه النـار إلـى موضوعـات الرؤيـة كمـا ينفـذ الضـوء مـن المصبـاح[1] والأذن كالنـاقوس تستقبل الهواء المتحـرك فـى الخـارج وتقـرع طبلـة الآذن، غـير أنـه لـم يبيـن مـاذا يحـدث داخـل الأذن حتـى يتـم السـمع. ويرجـع الشـم إلــى التنفـس إذا يتطـاير جزئيات مـن الأجسـام مـع الهـواء الـذى نستنشـقه، واللـذة والآلـم مـن قبيـل الأحساسـات إذ تحـدث اللـذة مـن ملاقـاة الشـبيه للشـبيه ويحـدث الالـم مـن مقابلـة الضـد. والـدم هـو آلـــة التفكـير، لأن الـدم أكـثر ملائمـة لإمـتزاج العنـاصر. وأعظـم النـاس ذكـاء أولئـك الذيـن تعتـدل فـى دمـائهم نسـبة العنـاصر وأقلهـم ذكـاء الذيـن تضطـرب النسـبة فـى دمهـم[2].

هذا عـن طبيعـة النفـس وعلاقتهـا بالمعرفـة، وأمـا عـن حقيقـة النفـس ومصيرهـا فقد ذهـب أمبـادوقليس تحـت تـأثير الأورفيـة والفيثاغوريـة إلـى أن النفس كـان لهـا وجـود سـابق علـى الجسـد، ولـذا نـراه يعتقـد أنـه هبـط إلـى الأرض مـن حالـه الآلوهيـة السـعيدة وأصبـح يمشـى بيـن النـاس فـى الأرض[3] كمـا أولـع أمبـادوقليس بعقيـدة تناسـخ الأرواح وراح يـرد أنـه كـان مـن قبـل صبيـا وبنتـا وشـجرة وكذلـك طـائرا وسـمكة[4] وتبعـاً لهـذه العقيـدة ذم أكـل اللحـوم لأن الحيوانـات مـا هـى إلا تجسـيدا جديـدا لبعـض الآدميـين. وكـان يعتقـد أن النـاس جميعـاً كـانوا مـن قبـل آلهـة ولكنهـم خسـروا مكـانتهم فـى

---

١ – د. أميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان، صـ١٠٣.

٢ – د. أحمد فؤاد الأهوانى : المرجع السابق، صـ ١٧٩–١٨٠.

٣ – نفس المرجع : شذرة ١١٩.

٤ – نفس المرجع : شذرة ١١٧.

السماء لارتكابهم شيئا من الدنس أو العنف وظن أنه هو نفسه كان آلها قبل مولده كإنسان لذا فقد حيكت بين كثير من أصدقائه الأساطير والخرافات حول شخصيته(١).

وليس لدينا من القواعد الأخلاقية التى نادى بها أمبادوقليس سوى دعوته لضرورة أطاعة القانون الخالد، فلا نفعل ما ينهى عنه هذا القانون، لأنه إذا ما خرق أى إنسان القانون الآلهى سوف يكون مصيره فى الأخرة هو العذاب الشديد فسوف يطرد من النعيم الأعلى ويحكم عليه بالتناسخ مرة أخرى فى جسد آخر، أما إذا أطاع هذا القانون وعاش حياته وفقاً له فأنه سوف يحظى بالتحرر من دائرة التناسخ والاتصال بالآلهة(٢).

وإذا كان أمبادوقليس قد احتفظ بالاتجاه الإنسانى منفصلا عن فلسفته الطبيعية ولم يقوم بأى محاولة للتوفيق بينهما، فإن ديموقريطسساير فى اتجاه الإنسانى فلسفته الطبيعية إلى حد كبير فكما أن العالم يتكون من ذرات مادية مختلفة الأحجام والأشكال كذلك النفس الإنسانية مادية مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة، من حيث أن النفس مبدأ الحركة فى الأجسام الحية، ومثل هذه الجواهر هى المستديرة التى تؤلف النار ألطف المركبات وأكثرها تحركا، فالنفس جسم نارى. وهذه الجواهر منتشرة فى الهواء، يدفعها إلى الأجسام، فتتغلغل فى البدن كله، وتتجدد بالتنفس فى كل آن، ومادام التنفس دامت الحياة والحركة وما دامت النفس حاصلة فى البدن دام الشعور، وإذا ما فقد بعضها كان النوم واللاشعور، وإذا فقد معظمها كان الموت الظاهر، وإذا فقدت جميعا كان الموت الحقيقى أى فناء الشخص(٣).

1- W. Jeager : The Theology of thr Eary Greek Philosophers. P. 150.

2- G. Vlastos : Theodlogy and Philsophy. P. 62.

٣ – يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، صـ٤٠.

هذا عن الطبيعة المادية للنفس، أما عن علاقتها بالمعرفة فيذهب ديموقريطس إلى أن الفكر والمعرفة هما تغير في جوهر النفس يحدث بواسطة التأثيرات الداخلية من الخارج نظراً لأن الأحساس هو تغير في عضو الحس ينشأ من دخول الجزيئات الخارجية الصادرة عن الأشياء[١] وقد رد ديموقريطس جميع أنواع الأحساس إلى اللمس أي التلاقي المباشر بين الحس والمحسوس، وحتى الأبصار عنده عبارة عن خروج انبعاثات ذرية من العين تحدث عنها صوراً لا تلبث أن تنطبع على حاسة البصر بحسب تأويل ثيوفراسطس[٢] ومع أنه شرح نظريته فيالأحساس في عدد من مؤلفاته المفقودة إلا أنه رد جميع أشكال الحس من ذوق وشم وبصر ولمس إلى ضرب من الاصطدام بين الذرات المنبعثة من المحسوس وتلك التي تبعث من الحاسة وذلك قياسا على تعليله للإبصار الذى أشرنا اليه. ولا شك أنه أخذ بمفهوم الانطباع أي الصورة التي ترسمها الذرات المنبعثة من المحسوس على الحاسة كأساس لفعل الإدراك. وهذا المنحنى في تأويل الحس متصل بنظرته إلى ماهية النفس التي كما ذكرت سابقاً تتركب من ذرات نارية منتشرة في أنحاء الجسم، أما الجزء العاقل من النفس كما دعاه فيحل في قسم معين من الجسم هو الصدر[٣] وقد بالغ ديموقريطس في مادية النفس إلى حد أنه أنكر أن لها خلوداً أو بقاءاً بعد الموت، فالنفس عنده ذرات تفنى بفناء ذرات البدن، وبناء على ذلك لم يقدم ديموقريطس أي دراسة حول مصير الإنسان في عالم آخر، ولكنه اهتم اهتماماً بالغاً بالوجود الإنساني القائم والغاية من الحياة الفعلية التي يعيشها الإنسان/لذا تعد فلسفته الإنسانية من أقوى الأرهاصات التي سبقت دراسته الإنسان كالعالم مستقل عند السوفسطائيين وسقراط.

---

١ - د. محمد فتحي عبد الله : نظرية المعرفة عند فلاسفة اليونان، صـ١٣.

2- G. S. Kirk & Raven : Op. Cit. P. 425.

٣ - د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت سنة ١٩٩١، صـ٥١.

وحول غاية الوجود الإنساني يذهب ديموقريطس إلى أن السعادة هي الهدف الأول الذي يسعى الإنسان إلى تحقيقه. ولكن ما هي حقيقة هذه السعادة كما تصورها ديموقريطس؟ إن السعادة الحقيقية هي حالة شعورية تتعلق بنقاء الحالة الباطنة العقلية والنفسانية للفرد، فالهدوء الروحاني ورضا الروح هي السعادة[١]. وهذه السعادة الباطنية لا تعتمد على الغنى أو الثروة ولا الخيرات المادية ولا المتعة الجسدية، فقد تسبب كل هذه آلام مستجدة كما أن الأشياء المادية في طلب مستمر لا ينتهي؛ وعلينا لكي نحظى بالسعادة أن نرغب في أقل الأشياء المادية ونأمل في الأقل، واستغراق العقل في التأمل والتفكير في كل ما هو خير وحق[٢].

وحاول ديموقريطس أن يؤسس مبادئه الأخلاقية على أسس عقلية ثابتة؛ فالإنسان يجب عليه أن يفعل الصواب دائما والحق أيضاً بدون خوف من العقاب، ولكن من وازع سلطة العقل أو الواجب العقلي، ويرى ديموقريطس أننا نستطيع التعرف على ماهو حق ؟ وما هو كذب وباطن وليس ذلك بواسطة دليل معين بل بواسطة العقل[٣] وكذلك يعلق على المعرفة جانبا كبيرا للوصول إلى السعادة فمن واجب الإنسان أن يعرف ماهية الخير ويسير على هذه المعرفة لأن الجهل بالخير هو علة أخطائنا، وديموقريطس في هذا يعد رائداً لفلسفة سقراط الإنسانية[٤].

1- Cyrit Bailey : The Greek Atomists and Epicuros, Oxford Clarendon Press 1926. PP. 182-185.

2- Frank Thilly : Op. Cit. P. 50.

3- Ibid., P.51.

- And See Also :
  E. Zeller : Outlines. P. 69.

4- Henry Sidgwick : Op. Cit. PP. 15-16.

تعقيب

مما سبق عرضه حول الإنسان عند الفلاسفة الطبيعيين يتضح أن :-

(١) نظرت الفلسفة الطبيعية إلى الإنسان من منظور طبيعي بحت فقد كان الأنسان في هذه الفلسفة جزء لا يتجزأ من عالم الطبيعة، تسرى عليه جميع القوانين الطبيعية الذى لا يستطيع أحد التحرر منها.

(٢) تناول كثير من فلاسفة الطبيعة قبل سقراط أصل الإنسان بالدراسة وكيفية تطوره مثله في ذلك مثل باقى الكائنات العضوية الأخرى التى تشاركه الوجود. وقد جاءت آرائهم في هذا المجال على درجة عالية من الحداثة خاصة فيما يتعلق بفكرة بقاء الأصلح وفكرة التكيف مع البيئة تلك الأفكار التى رددها فلاسفة التطور في العصر الحديث.

(٣) تأكدت في ظل الفلسفة الطبيعية الثنائية الإنسانية (النفس - جسد) بصورة قوية، ولكن ليس معنى هذا أن مفهوم النفس لديهم تحرر من الناحية المادية بل كانت النفس مثل باقى ما في الكون، كما وحدا الفلاسفة الطبيعيون في قولهم بمادية النفس بين عناصر الوجود الطبيعي والنفس الإنسانية وقالوا أنها تتركب من نفس عناصر تركيب الوجود الطبيعي.

(٤) كان من النتائج الأولى لدراستهم للنفس الإنسانية ظهور اللبنات الأولى لنظرية المعرفة حين تساءلوا عن علاقة النفس بالمعرفة وعمل الحواس وعلاقتها بالنفس وظهرت لأول مرة التفرقة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية.

(٥) أختلفت نظرة كل من فيثاغورس وأمبادوقليس للنفس الإنسانية وخالفوا الفلاسفة الطبييعن في قولهم إن النفس ذات طبيعة آلهية وليست مادية، ولقد حاول فيثاغورس أقامة أول مذهب إنسانى أخلاقى أعلا فيه من

شأ، المعرفة النظرية القائمة على إمعان العقل فى التفكير والتأمل هذا بالأضافة إلى مجموعة من القواعد العملية التى دعت إليها لأول مرة مثل الدعوة إلى الأخوة والأتحاد فى جماعة واحدة. وهذا كان له عظيم الأثر فى فلسفة أمبادوقليس وفى إيمانه بألوهية النفس وقوله بالمحبة والكراهية كعنصرين لتفسير الوجود والعدم.

(٦) احتل الإنسان مكانة واسعة فى فلسفة ديموقريطس أكثر مما كان عليها عند السابقين، صحيح أنه اتفق معهم فى التفسير المادى للإنسان، ولكنه يعتبر أول من قدم مذهباً فلسفياً أخلاقياً متكاملاً. وإذا كنا قد فقدنا مؤلفاته الغزيرة فإننا نستطيع أجمال معالم تلك المذهب الأخلاقى فى قوله : إن السعادة هى هدف الإنسان وغاية وجودة، وكذلك قوله ليست السعادة الحقيقية فى اللذات والماديات بل هى حالة باطنية قائمة على الأعتدال. وهذه الأفكار الأخلاقية تجعل من ديموقريطس كما يرى الباحث رائداً أخلاقياً للمذاهب الأخلاقية الكبرى التى جاءت بعده والتى نادت بأن الفضيلة وسط بين طرفين وكذلك المذاهب التى حاربت اللذات الحسية والمغالاة فيها.

(٧) على الرغم مما قدمه فلاسفة الطبيعة من آراء حول الأنسان إلا أنهم وضعوا الإنسان فى دائرة ضيقة حين قيدوه بالقانون الطبيعى، وكذلك حين قالوا بمادية النفس. فالقول بالقانون الطبيعى كقانون منتظم لحياة الإنسان جعلهم لا ينظرون إلى كل ما هو جدير بالإنسان أن يفعله أعنى أنهم بنظرتهم هذه أهملوا فاعلية الإنسان ودوره الحقيقى فى هذا العالم، وأما قولهم بمادية النفس فقد جعلهم لا ينظرون إلى ما وراء المادة ولا يلتفتون إلى عالم الإنسان الخاص به وحده والذى يميزه عن بقية الموجودات.

الباب الثانى

الإنسان فى الفلسفة العملية

تمهيد

الفصل الأول

الإنسان لدى أعلام النزعة السوفسطائية

الفصل الثانى

الإنسان فى الفلسفة السقراطية

تمهيد :-

انتهينا فى الباب الأول إلى أن الإنسان كان محل اهتمام الشعراء وفلاسفة الطبيعة، وإن لم يكن يحتل مكانة الصدارة فى أبحاثهم، فكما مر بنا أنهم نظروا إلى الإنسان من خلال منظور طبيعى واضح، على اعتبار أنه جزء لا ينفصل عن العالم الطبيعى. وعلى الرغم من هذه النظرة الضيقة، والمحدودة للإنسان، وقضاياه داخل المرحلة الكونية، إلا إنها وضعت الجذور الأولى للنزعة الإنسانية والتى بدأت تتزايد بشكل مستمر. ولعل هذه الإرهاصات الأولى للنزعة الإنسانية، باتت تنذر بتغير مجرى الفكر الفلسفى فى بلاد اليونان، ليتجه من العالم الخارجى إلى العالم الداخلى، أو من الطبيعة إلى الإنسان. وهذا ما حدث بالفعل منذ بداية النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد.

وقد واكبت هذه الإسهامات السابقة حول الإنسان، مجموعة من الظروف والعوامل الفكرية، والاجتماعية والسياسية التى مر بها المجتمع اليونانى، وساعدت بشكل قوى على إحداث هذا التحول فى مسار الفلسفة، ووضع الإنسان محل الاهتمام الأول من جانب الفلاسفة والمفكرين.

ويمكننا التعرف على الحالة الفكرية من خلال توضيح موقف العقلية اليونانية من المرحلة السابقة أعنى الفلسفة الطبيعية. والحق إن العقلية اليونانية قد وقفت من تضارب الآراء والتفسيرات الطبيعية موقفا يميل إلى النفور العام من عقم هذه الآراء والتفسيرات. وتساءل الناس أى الآراء هى الصواب والحق الذى يجب أن يتبع؟ وإذا كانت المدارس الفلسفية السابقة فيما بينها وتزعم كل واحدة منها أنها هى الوحيدة الصواب، وغيرها فى ضلال، فكيف لنا أن نصل إلى اليقين(1)؟ من هذا المنطلق بدت الفلسفة الطبيعية عاجزة تماما

1- CF.

-W. C. K. Guthrie : Ahistory of Greek Philosophy, Vol.3 Cambridge, Unversity Press, 1969. P.18.

- J.Burnt : Early Greek philosophy. P.105.

فى نظر الإنسان العادى عن تقديم الحقيقة التى تشبع عقليته، وترضى طموحه. ولعل هذا راجع إلى كون الفلسفة الطبيعية لم تمهد طريقا واحدا تسير فيه لكى يتقبلها الشعب الإغريقى، ذلك لأنها لم تدرس هذه العقلية دراسة واسعة النطاق ولم تستطيع أن تهيئها أولاً لكى تتلقى فلسفتها، ولكى تتشبع بأفكارها وتسير معها إلى الغاية المنشودة، فتلاشت الغاية سواء كانت عقلية أو سياسية أو اجتماعية، ولم يشعر الوعى الإنسانى ذاته أنه عاجز أمام فلسفة تفهمه أو يفهمها. لذا فقد طالب هذا الوعى الإنسانى أمام قصور الفلسفات القديمة بتغيير مناهج الفكر، والاستدلال بغية الوصول إلى حقيقة ملموسة تستطيع أن تحقق سعادة الإنسان[1].

أما عن الأوضاع الاجتماعية والسياسية فقد كان هناك صراع طبقى ولدته طبيعة المجتمع بعد حروب خارجية استنفذت معظم قواه ونشاطاته. عانى خلالها من آلام الهزيمة تارة، ونشوة النصر تارة أخرى خاصة فى معاركه مع الفرس من جهة، وفى مارثون وسلاميس من جهة أخرى [2]. ثم عودته إلى الهزيمة أمام أسبرطة عام ٤٠٤ ق.م أدى ذلك إلى قيام صراع حاد بين نظم الحكم السياسى داخل المجتمع ذاته، تمثل فى النزاع الديمقراطى والأرستقراطى على الحكم، وعلى أثره فقدت أثينا مركزها السياسى فى حوض البحر المتوسط إلا أنها فى ذات الوقت حملت صورا من الشعاع الفكرى، ثم اختارت لنفسها طريق الديمقراطية حكما بعد أن دعت إلى الاتحاد والتضامن بين المدن المتفرقة[3]. فأشاعت فى المجتمع الأثينى نوعا من الحرية الفكرية، وسمة من الروح الفردية مما كانت تفتقده فى حياتها السابقة، وشارك الإنسان العادى لأول مرة فى هذه الحياة السياسية فأدلى برأيه[4].

١- محمد أمين المفتى : فكرة عن فلسفة سقراط. صـ ٣٤.

٢- د. محمد صقر خفاجة : النقد الأدبى عند اليونان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة سنة ١٩٥٦، صـ٤.

٣- براتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول. الفسلفة القديمة، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مراجعة د. أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٦٧، صـ١٣.

٤- د. جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، بغداد - العراق سنة ١٩٨٥، صـ١٠٥.

ولـم تكـن مجـرد مسـألة التصويـب للتمثيـل السياسـى كـل بضعـة أعـوام، فبعض المناصب كـانت مكتظـة بـالأفراد، وكـان كـل مواطـن يسـتطيع أن يشـعر بـأن لديـه فرصـة لكـى يلعـب دوراً حيويـاً فـى إدارة شـئون الدولـة، وولـد هـذا طموحـا فـى أن يتعلـم المـرء كثـيرا مـن المبـادئ التـى تحكـم الحيـاة السياسـية، ويتعلم أيضـا الفنـون التـى تؤكـد نجاحـه فـى هـذا الميدان[1].

وفـى ظـل هـذه المتناقضـات الفكريـة، والأوضـاع السياسـية والاجتماعيـة ظهـرت الحركـة السوفسـطائية لتلبـى الحاجـة الماسـة إلـى فلسـفة فرديـة تشـبع مـا تصبـو اليـه العقليـة الأثينيـة. ولـذا فقد جعلـت مـن الإنسـان وقضايـاه المحـور الأول لأهتماماتهـا وأبحـاث روادهـا، وكـانت بحـق خـير ممثـل للنزعـة الإنسـانية فـى القـرن الخـامس ق.م. ويمكننـا مـن خـلال مـا ورد علـى لسـان روادهـا فـى محـاورات أفلاطـون، بالاضافـة إلـى مـا كتبـه عنهـم أرسـطو التعـرف علـى الجوانـب الإنسـانية لهـذه الحركـة الفكريـة، فهـم قـد تنـاولوا الإنسـان مـن خـلال عـدة جوانـب لعـل أهمهـا الجـانب المعرفـى و الجـانب الأخلاقـى والسياسـى.

فـى الجـانب المعرفـى تنـاول السوفسـطائيون علاقـة الإنسـان بالعـالم الخـارجى وكـانت دعواهـم فـى هـذا الجـانب ذات أصالـة واضحـة. إذ أنتقلـت إشكالية المعرفـة مـن الموضـوع إلـى الـذات العارفـة، وذلـك بعـد أن كـان قدمـاء الفلاسـفة مـن الطبيعيين يتكلمـون عـن موضـوع خـارجى، وعـن وجـود خـارجى علـى وجـه العمـوم لا عـن موضـوع مـاثل أمـام الذهـن، أو عـن ذهـن يـدرك موضوعـا. إذاً فلم يتيسـر لهـم أن يعـاودوا النظـر فـى وضـوح إلـى الأداة الإنسـانية التـى نُدرِك بهـا العـالم الخـارجى، فكـانوا بحـق أول مـن أثـاروا مشـكلة المعرفـة، وجعلـوا مـن الممكـن الخـوض فيهـا، وأصبـح الإنسـان بحواسـه وعقلـه هـو الحقيقـة الأولـى فـى الوجـود، وبـؤرة الاهتمـام، ولـم يعـد الإنسـان يقـدس ويحـترم أى شـئ من أجـل ذاتـه، أو باعتبـاره حقـاً فـى ذاتـه لا يأتيـه البـاطل مـن بيـن يديـه ولا مـن

١- و.ك.س. جثرى : فلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، صـ٧٤.

خلفه، ولم يعد الإنسان يأخذ شيئا على أنه حق فى حين أنه عاجز أصلا عن الإحساس به وعن بيان العائد والمنفعة من ورائه[١].

إن السوفسطائيين فى هجومهم على المذاهب الطبيعية قد لفتوا الإنتباه إلى أن المعرفة شئ أكثر من مجرد إدراك سلبى للأشياء، لأن الأشياء الخارجية بصورتها التى يكون عليها ليست شيئا حقيقيا مكتملا لم يترك لنا شيئا نفعله، وأنما نحن نتلقى منها الانطباعات الحسية فقط فندركها، فالعلاقة بين المُدرِك والمُدرَك ليست أحادية الجانب وإنما يوجد عنصر ذاتى فيها هو المُدرِك[٢]. وإذا انتقلنا من ميدان المعرفة إلى ميدان الأخلاق والسياسة، وجدنا أن السوفسطائيين قد جالوا جولة طويلة فى هذا الميدان، فالمشكلة الأساسية التى شغلتهم إنما كانت تدور حول تلك التغيرات العنيفة التى بدأت تهز أركان العالم الإنسانى، وتفقده تماسكه وثباته القديم المستمد من تقديس التقاليد والنظم القديمة المتوارثة. ولذلك بدت قوانين الطبيعة فى نظرهم أكثر ثباتا من العادات والتقاليد والنظم. ومن هنا نشأت التفرقة بين الطبيعة والقانون، وكانت هذه التفرقة هى الأساس فى معظم آرائهم فى هذا المجال، على الرغم من اختلافهم فى النظر إلى هذه التفرقة. فمنهم من بالغ وكان فعاليا متطرفا، ومنهم من كان معتدلا.

بهذا اهتمت الحركة السوفسطائية بالفرد بعد أن كان مضمورا فى ظل نظام جماعى، فقد جعلوا النظر إلى كيانه الفردى وإلى ذاته وأحلوا فكرة النسبية محل الموضوعية الكاملة التى كانت سائدة عند الطبيعيين[٣]. ومع النسبية السوفسطائية والذاتية المفرطة فى النظر إلى مفهوم المجتمع والحياة

1- See :
- E. Zeller : Ahistory of Greek philosophy K Transby : S. F. Alyer.Voll1. Londco., London 1881 P.505.

2- E. Zeller : Outines of the Greek Philosophy. P. 110.

3- B. A. G. Fuller : Ahistory of Philosphy. K P. 9.

وأيضاً : د: محمود مراد : مشكلة الحرية فى الفلسفة اليونانية، صـ ٢١٠.

أصبح من الصعب الوصول إلى ما هو أكثر شمولاً في ميادين المعرفة والثقافة، واحتل الفردى والنوعى كل مجالات النقاش والبحث، بينما أهمل تماماً العام أو الكلى لكن لم تكن هذه النهاية على الساحة الفلسفية فى بلاد اليونان، فلقد أوجدت الفلسفة السقراطية التى كانت رد فعل قوى للنسبية السوفسطائية.

صحيح أن سقراط اتفق معهم فى المسألة الأساسية للبحث، مسألة الإنسان وحياته وقضاياه، وجعله المحور الأول للعالم، ولكن إذا كان سقراط قد اتفق معهم فى توجيههم للفلسفة نحو دراسة جوهر الإنسان، وموقعه فى العالم إلا أنه بات على اختلاف عظيم معهم فى النظر لمفهوم الإنسان، فبينما اعتبر السوفسطائيون الإنسان المفرد وحسب، وتمسكوا بالإختلافات بين الناس إلى حد القول بإستحالة تساوى الأشياء عند الأفراد مختلفين فى المكان، وأن الواحد بذاته يتحلل إلى أشياء ومعانى كثيرة إذا نظر اليه من قبل مجموعة من الأفراد.

بإختصار لقد آمنوا بإستحالة أن يوجد ما هو عام، لكن سقراط كان على العكس من ذلك تماما فقد رأى أنه على الرغم من التباين بين الناس إلا أن هناك ماهو جدير بالاهتمام مشترك بينهم، وراح يبحث عن ما هو عام بين الناس ويدعو للتمسك به. وفى رحلته عن البحث عما هو كلى كان يقرأ العالم الإنسانى من الداخل من أغوار النفس الإنسانية، إيمانا منه بأن النفس تملك جميع المعارف، وعلى الإنسان أن يستخرجها وهذه المسألة بعينها كانت لب فلسفة سقراط الإنسانية[١].

ويعرض الباحث فى هذا الباب للجوانب المعرفية، والأخلاقية والسياسية للفكر السوفسطائى وبيان أهم اتجاهات رواد ممثلى هذه النزعة السوفسطائية، والتى كانت بمثابة الدافع والهدف لخصمهم الأكبر سقراط الذى أخذ على

١- ثيوكاريس كيسيديس : سقراط، نقلة إلى العربية طلال السهيل، دار الفارابى، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧، صـ١٢٨.

عاتقه مهمة الكشف عما فى آرائهم من تناقص ومايتتج عن القول بها من هدم للحياة والقيم. نعم لقد كان لآراء رواد النزعة السوفسطائية عظيم الأثر على الاتجاه السقراطى، وتناوله لقضايا الإنسان.

ولسوف يحاول الباحث فى هذا الباب بيان هذا الصراع الذى قام بين السوفسطائيين وسقراط، وذلك من خلال عرض القضايا السوفسطائية التى أشرت اليها سابقا وموقف سقراط منها فى موضع آخر من هذا الباب، ولعل هدف الباحث من الجمع بينهم فى باب واحد هو بيان هذا الصراع، إيمانا من الباحث بأن فلسفة سقراط كانت موجة بالدرجة الأولى للرد على السوفسطائيين، وبيان تهافت مافى آرائهم. وإذا كان الباحث سوف يعرض للجوانب المعرفية والأخلاقية والسياسية عند السوفسطائيين، فإنه سوف يتناول سقراط من خلال لب فلسفته الإنسانية أعنى نظريته فى النفس الإنسانية وما ترتب عن القول بأزلية النفس من الإيمان بأن المعرفة ومعالمها، والأخلاق وقواعدها ليست كما رأى السوفسطائيون. وسوف أحاول الأن عرض ذلك بمزيد من التفصيل.

الفصل الأول

الإنسان لدى أعلام النزعة السوفسطائية

أولاً:

الجانب المعرفى

ثانياً:

الجانب السياسى

ثالثاً:

الجانب الأخلاقى والتربوى

تعقيب

الفصل الأول

الإنسان لدى أعلام النزعة السوفسطائية

بداية أود الإشارة إلى أن نظرة السوفسطائيين للإنسان كانت موجة إلى فاعلية الإنسان فى هذا العالم أو إلى الدور الحقيقى للإنسان. ولذلك اهتمت فى البداية بعلاقة الإنسان بالعالم وكيفية معرفته، والمعيار الحقيقى لصدق هذه المعرفة. من هنا كان الجانب المعرفى أول انطلاقة لهم فى دراستهم للإنسان وقضاياه. ويرجع الفضل لبروتاجوراس فى تناول هذا الجانب، وإبرازه والتأكيد على دور الذات الإنسانية فى المعرفة.

ولقد ترتب على نظريتهم فى المعرفة آرائهم فى الجانب الأخلاقى، فالنسبية السوفسطائية فى مجال المعرفة كانت نقطة البداية فى آرائهم الأخلاقية فهم انطلقوا فى دراستهم لمبادئ وقيم المجتمع من إقرارهم بأن الذات الإنسانية هى مصدر كل شئ، وأما من ناحية الجانب السياسى فسوف نشاهد فى هذا الفصل مدى الأختلاف الواضح بينهم، لكن بالرغم من هذا الاختلاف، إلا أن الذاتية والفردية كانت بمثابة الأساس أو القاعدة العريضة التى بنيت عليها آرائهم فى هذا الجانب أيضا. وحسبنا هذا الأن ولنتناول هذه الجوانب بالتفصيل.

أولاً: الجانب المعرفى.

يحدثنا فى الباب الأول عن مشكلة المعرفة عند هيراقليطس ورأينا كيف أنه أول من طرح مشكلة المعرفة على الساحة الفلسفية حين فرق بين المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية ورفع منزلة المعرفة العقلية. ثم جاء بارمنيدس وأوضح الاختلاف الجوهرى بين الحقيقة والاعتقاد، ومن بعدهم فرق ديموقريطس بين المعرفة الواضحة، والمعرفة المبهمة ورغم هذه الاختلافات

لم يكن لدى السابقين أدنى شك فى إمكانية الإنسان للوصول إلى المعرفة الحقيقية[١].

النزعة الحسية عند بروتاجوراس :-

قد كان الاختلاف بين السابقين سبباً قوياً لدى بروتاجوراس للشك فى إمكانية المعرفة الصحيحة والقول بأنه لا توجد حقائق إلا بالنسبة لنا نحن البشر[٢] من هنا أعلن بروتاجوراس مبدأه المشهور أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا ما يوجد منها وما لا يوجد[٣].

وفى هذا القول تغيير جذرى لمشكلة المعرفة فالأول مرة تنتقل مشكلة المعرفة من الموضوع إلى الذات الإنسانية التى تدركها، فالمعرفة تعتمد على الإنسان بصفة خاصة، وأن ما يبدو حقيقيا له فهو حقيقى فلا توجد حقائق مطلقة، بل كل الحقائق متوقفة على الفاعل أى الإنسان لأنه هو المقياس للأشياء، ولكنه ليس مقياساً عاماً، بل هو مقياس فردى قائم على الأنية والفردية الخاصة حيث يكون الإنسان قانوناً أو مشروعاً لنفسه إيذاء المعرفة من حوله، فلا شيئاً يعتبر حقيقيا للآخر[٤] ولا يقتصر هذا على معرفة الأشياء المادية فقط، ولكن يمتد دور الإنسان كمُدرِك للأفعال والقيم، فالإنسان مقياس الأشياء الحسية مثل الحرارة والبرودة وغير ذلك، وهو فى الوقت نفسه مقياس للمفاهيم الغير حسية مثل الجميل والقبيح، والصواب والخطأ[٥].

ولقد اختلفت الآراء والتفسيرات حول هذه المقولة السابقة فماذا يقصد بروتاجوراس بالإنسان؟ وهل هو الإنسان المفرد أم الإنسانية جمعاء؟ وفى هذا يذهب أفلاطون إلى أن بروتاجوراس يؤكد على أن الأشياء والإنسان كليهما

1- J. Barnes : The Presocratic. Philosophers. PP. 539-4.

٢- ثيوكاريس كيسيديس : سقراط، صـ١٢٠.

3- K.Freeman : Ancilla to the Pre-Scratic Philosophrso. P. 125.

4- Frank Thilly : Op. Cit., P. 57.

5- E. Zeller : Op. Cit., P. 81.

فى حالة دائمة من التغير. ولا وجود للحقيقة المطلقة القائمة بذاتها، فما يبدو إلىّ أنه حق يكون حقا بالنسبة لى، وما لا يبدو لى أنه حق فلا يكون حقا. ويضرب أفلاطون مثالا على ذلك بالرياح. فقد أشعر أنا بالقشعريرة منها فأحكم بأنها باردة، فى حين لا تشعر أنت بذلك فتحكم أنها دفيئة وكلا الحكمين صادقان بالنسبة لكلانا[١].

أما أرسطوا فإنه يجمع بين بروتاجوراس وبين الطبيعيين ويذكره بوجه خاص عقب هيراقليطس وأمبادوقليس وديموقريطس حيث يقول : "لا يختلف مذهب بروتاجوراس فى شئ مما ناقشناه. فقد زعم هذا الفيلسوف أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا. بعبارة أخرى أن الحقيقة هى ما تبدو لكل شخص. فإذا كان الأمر كذلك كان الشئ ذاته موجوداً ولا موجوداً، وحسناً وقبيحاً على حد سواء، وأن جميع الأحكام الأخرى المتضادة صادقة على السواء، مادام الشئ نفسه فى الغالب يبدو جميلاً عند قوم، وعلى الضد من ذلك تماما عند آخرين. وأن ما يبدو لكل شخص هو مقياس الأشياء..."[٢].

يعلق سكستوس أمبريقوس بشئ قريب من هذا، حيث يذهب إلى أن بروتاجوراس فى مقولته يقرر أن كلا من المادة والحواس تتغير فهذه الثانية تتغير حسب مراحل الحياة وأحوال البدن المتقلبة. وتشتمل المادة على العلل الخاصة بكل الصفات، وهى طالما ترتكز على نفسها، فإنها قادرة على التشكل بكل الصفات التى تظهر أمام الجميع، والناس يدركون صفاتا مختلفة فى أوقات مختلفة، وهذا راجع إلى أحوالهم المختلفة فأولئك الذين يكونون فى حالة طبيعية يدركونالصفات الطبيعية أو العكس[٣].

١- أفلاطون : ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة د. أميرة حلمى مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٧٣، صـ٤٦ الفقرتين ١٥١-١٥٢.

2- Aristotle : Metaphysics, B" Ch. 6. 10 62 b 13. P. 590.

3- M.C Nahm : Selections from Early Greek Philosophy. P. 239.

وحول ما إذا كان بروتاجوراس يقصد فى مقولته الإنسان كنوع أو كفرد فهناك أيضا مجموعة من الآراء المختلفة حول ذلك منها ما تقوله فريمان :"وقد فهم من العبارة كذلك أن الأشياء لا توجد إلا حين يدركها مُدرِك ويبدو أن هذا يتلائم تلاؤما أفضل مع منطوق العبارة بالفعل، وبخاصة حين يؤخذ الإنسان على أنه النوع الإنسانى لا الفرد. فجميع الأشياء التى تبدو للإنسان أنها موجودة فهى موجودة، وجميع الأشياء التى لا تبدو لأى إنسان موجودة فهى غير موجودة أيضا"(١) بينما يعارض برنت هذا التفسير لأنه يرى أن بروتاجوراس لم يكن يعرف التميز بين الأنسان كنوع، والإنسان كفرد ولم يكن يفهمه، ولو فهمه ما كان ليقبله، وكيف أن أفلاطون لم يكن مدركا لهذا التفسير وقد كان قريب العهد من بروتاجوراس(٢). أما جومبرز فيرى أن المقصود بالإنسان فى مقولة بروتاجوراس/ الذات المُدرِكة فى مقابل الموضوع المُدرَك، فالإنسان بوجه عام فى مقابل الأشياء. وقول برتوجوراس هذا إنما ينتقد النظرية القائلة بقصور الحواس،لأن الأمر لو كان كذلك فإن الإنسان لا يستطيع أن يخرج عن ذاته ويخالف طبيعته ويتعدى قدراته لإدراك الحقيقة فى ذاتها. ويلزم عن هذا أن الحقيقة لن نحصل عليها إذا رفضناشهادة قدراتنا المُدرِكة،لأننا إذا رفضنا الثقة فيها فماذا يمكن أن نُدرِك وما هو معيار الحقيقة فيما نُدرِك؟ وبالتالى يلزم عن هذا أن الإنسان هو المقياس الوحيد لكل حقيقة متناولة لنا(٣).

والأن يمكننا من خلال هذه التفسيرات السابقة لمقولة بروتاجوراس التعرف على أصول هذا الجانب المعرفى ومن أين أتى بروتاجوراس بهذه النظرية النسبية فى المعرفة. من الواضح أن التفسيرات والآراء السابقة تكاد تجمع على أن بروتاجوراس قد بدأ من مذهب هيراقليطس فى التغير

1- K Freeman : The Presecratic Philosophers, P. 349.

وأيضا د. أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، صـ٢٦٦.

2- J. Burnet : Greek Philosophy From Thes to Plato. PP. 115-116.

3- Gemperz : The Greek Thinlers. Vol1. P. 450.

المتصل، ولكنه لم يقل بكل هذا المذهب كما هو فى كل جزئياته، بل قال فقط بالفكرة الرئيسية السائدة فيه وهى أن الوجود دائم التغير فقد قال بروتاجوراس إن الطبيعية كلها فى تغير دائم، وتغير بين أضداد، والضد الواحد ينتقل إلى الضد الآخر دائما وباستمرار، ولا يمكن أن يطلق على شئ صفة معينة، بل الصفة المعنية الوحيدة للأشياء هى أنتقالها من الضد إلى الضد. وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الشئ أنه هو كذا، بل يقال باستمرار إنه يصير إلى كذا، والإحساس إذاً حين يدرك إنما يدرك هذا التضاد وهذا التغير المستمر وتبعا لهذا فهو متغير بتغير الأفراد، وذلك لأن كل فرد يتصور هذا التغير من وجهة نظره الخاصة وعلى طريقته. والصفات المختلفة من وضع الإنسان ولا يمكن أن يقال إن لها وجوداً حقيقياًفى الخارج. وبناء على ذلك فالمعرفة الحسية هى معرفة متصلة بالأفراد معتمدة عليهم، ومن هنا قال بروتاجوراس مقولته المشهورة "إن الأنسان مقياس الأشياء جميعاً"[١].

إذاً فبروتاجوراس انطلق من فكرة التغير عند هيراقليطس ومن إيمان ديموقريطس بأن المعرفة الحسية هى المصدر الأساسى للمعرفة وخرج منها إلى القول بأن الأشياء هى بالنسبة إلىّ على ما تبدو لى وهى بالنسبة اليك على ما تبدو لك وأنا إنسان وأنت إنسان إذا فالإنسان مقياس الأشياء جميعاً[٢]. ولم يكن هذا الموقف النسبى الذى خرج به بروتاجوراس من هذين المذهبين بالأمر الهين بل لقد تدخل تدخلاً واضحاً وذلك حينما ألغى كثيراً من الأفكار الجديدة والمتقدمة فى هذين المذهبين ذلك لأنه حينما أخذ بالتغير المستمر الموجود عند هيراقليطس ألغى العقل العام أو اللوغوس الذى هو عند هيراقليطس بمثابة ميزان مضبوط ينظم جزئيات هذا الكون، أو أداة وظيفتها إبراز الإنسجام الكامن فى الأشياء، كذلك حينما أخذ بالمعرفة الحسية وأن الحواس هى المصدر الأساسى للمعرفة كما لدى ديموقريطس، فإنه ألغى

١- الكسندر ماكوفلسكى : تاريخ علم المنطق، ترجمة علاء الدين، إبراهيم فتحى، دار الفارابى، بيروت سنة ١٩٨٧، صـ٥٥.

2- M. G. Nahm : Op. Cit., P. 240.

التمييز الذى وضعه ديموقريطس بين نوعين من المعرفة : معرفة حسية ومعرفة عقلية فأخذ بالمعرفة الحسية وأعتبرها الأساس وألغى المعرفة العقلية تماماً[١].

خلاصة القول أن بروتاجوراس فيما يرى الباحث أهتم بالتأكيد على فاعلية الإنسان فى علاقته بعالم الأشياء، وهذا ما لا نجده فى فلسفة الطبيعيين وهو بذلك أخرج الإنسان من نطاق القانون الحتمى الذى كان يحكم العالم والإنسان فى الفلسفة السابقة والذى كان يجعل من الإنسان مجرد قطعة من حجر لا حول له ولا قوة ولا تدخل فى أى أمر من الأمور الخاصة بحياته ومجراها، أخرج بروتاجوراس الإنسان عن هذا النطاق الصارم ليصبح هو قانون الأشياء وقانون وجودها فوجودالعالم ووجود كل شئ فيه أصبح متوقفاً على وجود الإنسان، وعلى إدراكه الذاتى.

وإذا كانت هذه الخطوة جديرة بالاهتمام لما لها من أثر واضح على طريق التفلسف، إلا أن هناك وقفة قصيرة يقفها الباحث مع هذه النزعة الحسية النسبية لفلسفة بروتاجوراس ذلك لأنه جعل الإنسان عبارة عن مجموعة من الإحساسات المختلفة والمتعارضة، وأعطى لهذه الإحساسات مساحة واسعة ومزيدا من الحرية فى رؤيتها للأشياء، ولكن هل الإنسان مجرد هذا فقط ؟ بالطبع لا. إذاً فأين دور العقل والفكر؟ لا مجال لهذا على الإطلاق عند بروتاجوراس وكأنه لم يسمع مرة ولو للحظة لما يدور بداخله، فى ذهنه، أو فى عقله لأنه لو أصغى مرة لهذه الحركة الداخلية التى تنتاب الإنسان إيذاء ما هو جديد من الأشياء لعرف على الفور بأن هناك ما هو جدير بالاهتمام غير هذه الحواس المرئية[٢].

١- م. تايلور : الفلسفة اليونانية مقدمة، صـ٦٠.

٢- انظر وولترسيتيس : تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة. مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة سنة ١٩٨٤، صـ١٠٩-١١٠.

ومن الغريب حقا كما ذكرت سابقا أن هذه النزعة الحسية النسبية أصبحت القاعدة الأساسية التى انطلق منها غالبية رواد الحركة السوفسطائية فى تناولهم لجوانب الحياة الإنسانية بالرغم من أنهم لم يؤلفوا مدرسة فلسفية واحدة او نحلة دينية لها قواعد محددة[١].

النزعة الشكية عند جورجياس :-

لعل هذه النسبية التىوضعها بروتاجوراس كانت بمثابة نقطة البداية فى فلسفة جورجياس خاصة فى تناوله لمشكلة المعرفة، لكن إذا كان بروتاجوراس لم يبتعد فى دراسته للمعرفة الإنسانية عن نطاق الحواس واقتصر على القول بنسبية هذه الحواس واستحالة الوصول بها إلى الحقيقة العامة المشتركة فإن جورجياس قد تخطى نطاق الحواس إلى نطاق الفكر والتخيل. فكما نعلم أنه صاغ مشكلة المعرفة فى صورة العلاقة بين الفكر والواقع وراح يتساءل عن مدى مطابقة الفكر للواقع وما مدى صدق ما تنقله لنا الحواس، وما مدى صدق اللغة فيما تعبر عنه. وفى سبيل ذلك وضع جورجياس كتاباً فى اللاوجود أورد فيه ثلاث قضايا الأولى : لا يوجد شىء، والثانية : إذا كان هناك شئ فالإنسان قاصر عن إدراكه، والثالثة : إذا كان فرضا أن إنسانا أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس[٢]. والقضية الأولى ليست محل دراستنا هنا لذلك فسوف أحاول التعرف على هذا الجانب المعرفى عند جورجياس من خلال القضية الثانية والثالثة.

فى القضية الثانية يطرح جورجياس مشكلة العلاقة بين الفكر والواقع ويحاول من خلالها البرهنة على قصور المعرفة الإنسانية عن بلوغ الحقيقة، فيذهب إلى أنه لكى نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هى علاقة المعلوم بالعلم. أى أن يكون الفكر مطابقاً

١- و. ك.س. جثرى : فلاسفة الأغريق، صـ٧٦.

2- W. K. C. Guthrie : Op. Cit., Vol 1. PP. 272 -273.

- And See Also :

E. Zeller : Op. Cit., PP. 86-87.

للوجود ولكن هذا محال، فكثيراً ما تخدعنا حواسنا وكثيراً ما تركب المخيلة لنا صوراً لا حقيقة لها[١]. إذاً فنحن نستطيع أن نتصور تصورات لا يقابلها وجود، وبالتالى فلا يمكن أن تتم لنا معرفة بالوجود، لأنه ليس هناك مطابقة بين الفكر والوجود كذلك[٢].

أما فى القضية الثالثة فيثير جورجياس العلاقة بين اللغة والواقع الخارجى، أو العلاقة بين اللفظ والمضمون الحقيقى. وهل اللغة تعبر بصدق عما لدينا من معرفة عند التعبير عن أفكارنا؟ يرى جورجياس أن اللغة إذا كانت وسيلة التعبير عن أفكارنا ووسيلة التفاهم بين الناس إلا أنها فى الوقت نفسه مجرد إشارات ورموز وضعية. فكيف نستطيع عن طريق هذه الإشارات أن نصل إلى وعى الآخرين ؟ فحقيقة الكلمة مختلفة عن المظهر الخارجى لها. بناء على ذلك إذا وجد شئ وكان مدركا فلا يمكن الإخبار عنه[٣].

بهذا أنكر جورجياس معرفة الأشياء، كما أنكر الصلة بين اللغة والفكر، وإمكانية الحكم على الأشياء كما أنكر من قبل فى قضيتة الأولى الوجود نفسه. ولعله أراد بهذه النزعة العدمية التى تنفى كل شئ الرد على فلسفة بارمنيدس التى كانت تقول بالوجود الواحد الثابت المدرك بالعقل وحده. ويرى الباحث أن هذه النزعة الشكية من جانب جورجياس فى إمكانية المعرفة ماهى إلا مُغالاة فى السفسطة وجدل لا فائدة لنا منه، وذلك لأنه فى تناوله لقضية العلاقة بين الفكر والواقع شك فى الحواس والعقل وقدرة المُخيلة، ولم يقدم لنا البديل الصادق لمعرفة الأشياء، وهذا الموقف الشكى ما هو إلا هروب واضح من حل المشكلة خاصة أن جورجياس وضعنا فى دائرة من الشك لا يمكن الوقوف فيها عند حد أو الوصول معها إلى أى شئ كذلك فى تناوله لقضية

١- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، صـ٤٨.

2- K. Freeman : Op. Cit., P. 350.

- And See Also :

E. W. F Tomlin : Great Philosophers the Westrn World, Skeffungton and Sonttd, London, 1949. P. 28.

3- B. A. G. Fuller : Ahistory of Philoiphy. P. 106.

العلاقة بين اللغة والواقع أو بين المعلوم والعلم يذهب إلى أن اللغة عاجزة عن التعبير الحقيقى لمضمون الأشياء، وهى أيضا عاجزة عن توصيل الحقيقة للآخرين. إنه لمن المدهش حقا ما يقوله جورجياس فى برهنته على عجز اللغة وقصورها!

لأن اللغة لو كانت عاجزة على الإطلاق عن التعبير عن الحقيقة كما يقول فكيف نفسر إذا قضاياه الثلاث السابقة، التى صاغها بصورة لغوية وطلب الإيمان بها والتصديق فيها؟ إن منطقه ونظرته هذه للغة يلزم عنه بالضرورة عجزه هو نفسه عن الحقيقة وعن معرفتها أو توصيلها، وقضاياه الفلسفية هى من باب أولى كاذبة وغير حقيقية ولا مبرر لتصديقها. أضف إلى ذلك أن وسيلتنا فى التعبير عن المعرفة أو نقلها من إنسان إلى إنسان إنما يتم عبر اللغة، فاللغة هنا بمثابة وسيلة لإنتقال الافكار والمعلومات، ومن هنا تصبح اللغة وثيقة العلاقة بالمعرفة. ولايمكن لنا أن نتصور كيف يمكن نقل أفكارنا بدون اللغة وما هو السبيل لإنتقال المعارف من فرد إلى آخر بدون اللغة. ولا أدرى كيف يكون هذا موقف جورجياس من اللغة ؟ فكما نعلم أنه من خطباء اليونان الذين كان لهم باع طويل فى فن الخطابة، وكان يؤمن بشدة أن البلاغة فن الإقناع وراح ينتقل من مكان إلى مكان يتحدث مع الناس ويخطب فيهم[1].

ثانياً: الجانب السياسى.

امتدت النظرة الأستمولوجية عند السوفسطائيين لتشمل المشكلة السياسية، فالفرد هو أيضا المحك الأساسى للخير والشر والنافع والضار، فكما كانت المعرفة نسبية متغيرة كذلك الحال بالنسبة للقيم والمبادئ الأخلاقية متغيرة بتغير الزمان والمكان وتختلف باختلاف الظروف والأحوال[2] وقد كان اهتمام

١- ج.ف. ديسون : خطباء اليونان، ترجمة أمين سلامة، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، مؤسسة التضامن العربى، القاهرة سنة ١٩٦٣، صـ٢١,٢٣.

٢- د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة سنة ١٩٦٧، صـ٣١

السوفسطائيين بالجانب السياسي من الحياة الإنسانية متمثلاً في مجموعة من المبادئ النظرية والعملية التي تدارسوها فيما بينهم وحاولوا نشرها وتعليمها. فعلى المستوى النظرى طرح السوفسطائيين مسألة التقابل بين الطبيعة والعرف والتقاليد. وكان السؤال القائم حول هذه التفرقة أيهما يجب أن يتبع الطبيعة أم العرف والتقاليد؟ أما على المستوى العملي فقد كان لديهم اتجاه قوى لتعليم الفضائل المختلفة للحياة السياسية من خلال منهج تربوى كان وسيلة لبعضهم في الكسب المادى المبالغ فيه. ولقد ترتب على نظريتهم السياسية رؤيتهم للمجتمع وقوانينه ودور الفرد داخل المجتمع وكذلك دور الحكومة. وإذا كانت آرائهم السياسية جاءت مختلفة فيما بينهم لكن يجب إلا ينسينا هذا أنهم جميعا انطلقوا من القاعدة العريضة للذاتية والنسبية. وهذا ما سوف نحاول التعرف عليه بالتفصيل في دراستنا هذه.

بداية كتب أفلاطون محاورتين من روائعه الأدبية، حول أبرز رواد الحركة السوفسطائية إحداهما باسم بروتاجوراس، والثانية باسم جورجياس عرض فيهما لآراء واتجاهات غالبية رواد هذه الحركة الفكرية، في مجال الأخلاق، والتربية والسياسية وموقف سقراط من هذه الآراء والاتجاهات. وليس من المغالاة القول إن هذين من أهم مصادرنا عن السوفسطائيين لذا فسوف نحاول التركيز للتعرف على أرائهم السياسية من خلال ما كتبه أفلاطون وتتمثل فيما يلي :

الاتجاه المساند للقانون الوضعي :-

يمثل هذا الاتجاه بروتاجوراس الذى اهتم بتعليم الفضيلة السياسية حيث يذهب إلى أنه سوف يعلم الشاب ابقراط الذى جاء اليه ينشد علمه , ولكن أى شئ سوف يتعلمه هل الحساب والفلك والموسيقى؟ كلا فبروتاجوراس يأخذ على عاتقه تعليم هذا الشاب فن الأمور الخاصة والذى يصبح به قادراً على تدبير أموره المنزلية وعلى تحقيق النجاح في حياته الخاصة والعامة. وكذلك

القدرة الفائقة في الحديث والعمل[1]. كل هذه الفضائل سوف يعلمها بروتاجوراس إيمانا منه بأن الفضيلة شئ مكتسب، وأن الإنسان لا يملك بالطبيعة شيئا من الفضائل، ولا العلم بها، وإنما يحتاج الإنسان إلى معلم يرشده ويبصره بها ويلقنه إياها.

ولكي يبرهن بروتاجوراس على صحة ما يقول يذهب إلى أن الآلهة بعد أن أتمت خلق الأحياء أسندت إلى ابيميثوس وبيروميثيوس مهمة توزيع القدرات المختلفة على جميع المخلوقات، ولكن ابيميثيوس لم يكن حكيماً كل الحكمة فقد انتهى من عملية التوزيع ولم يبق للإنسان شيئا، وعندئذ عطف بروميثيوس على البشر وسرق لهم النار من الآلهة. وإذا كانت تلك القوة قد مكنت الإنسان من السيطرة على الطبيعة إلا أنه ظل يعيش حياه فوضى بعيدة عن النظام وذلك لأفتقاره إلى علم السياسة المدنية لذلك خشى زيوس أن يفنى البشر فبعث هرمس اليهم فعلمهم فن الفضائل والعدالة والكرامة وكيف تصير هذه الفضائل قوانين للمدينة. وهذا دليل واضح على أن الفضائل يمكن أن تعلم وأن الإنسان لا يولد خيراً أو شريراً بالطبع[2].

وهذه الحجة التي يسوقها بروتاجوراس رغم كونها أسطورية إلا أنها تحمل كثيراً من المعاني الأخلاقية والاجتماعية والسياسية فهو في طريقه لإثبات أن الفضيلة شئ مكتسب تكلم عن كثير من المسائل الهامة حول نشأة التاريخ البشرى وأصل الحضارة، فالتأمل لما ورد في أسطورته يجد أنه يقسم التاريخ البشرى إلى مرحلتين. أولهما : تلك المرحلة التي عاش فيها الإنسان وحيداً منعزلاً عن الآخرين لهذا كان فريسة سهلة للحيوانات المتوحشة، وعلى الرغم مما كان لدى الإنسان في هذه المرحلة من معارف وخبرات استخدمها في الحصول على غذائه إلا أن هذه المعارف لم تمكنه في التغلب على

١- أفلاطون : بروتاجوراس، ترجمها للإنجليزية، بنيامين جويت، ترجمها للعربية محمد كمال الدين يوسف، راجعها محمد صقر خفاجة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة سنة ١٩٦٧، فقرة ٣١٩ أ، صـ٥٤.

٢- نفس المصدر. فقرة ٣٢١ ، ٣٢٣. صـ٥٥-٥٨.

المخاطر الكبيرة فى الصراع من أجل البقاء. ثانيهما : وهى تلك المرحلة التى بدأ الإنسان فيها الارتقاء بنفسه تدريجياً من المرحلة الحيوانية المتوحشة إلى مرحلة التمدن ومن حالة الوحدة والعزلة إلى حالة التجمع(١). ولكن كيف تم للإنسان الانتقال من المرحلة الأولى إلى مرحلة التمدن هذه؟

يذهب بروتاجوراس إلى أن الناس عندما شعروا بالخطر فى المرحلة الأولى وأن حالة الوحدة والعزلة سوف تفتك بهم تجمعوا معا فى مدن، ولكنهم حينما تجمعوا ارتكب بعضهم فى حق الآخر المظالم، ومن هنا ظهرت الحاجة إلى القوانين التى تنظم حياتهم، فتواضعوا فيما بينهم على وضع مجموعة من القوانين التى تنص على احترام حقوق الغير(٢). فالقوانين إذاً ليست من عمل الآلهة أو الطبيعة بل هى نتيجة على الأتفاق المبرم بين المواطنين والقائم على المشاركة الواسعة لكافة أهل المدينة. وهذه النظرية التى يقول بها بروتاجوراس تعد من الجوانب الأصيلة لمذهبه حيث أنه أول من قال بنظرية: "العقد الأجتماعى" والتى كان لها أصدائها الواسعة فى القرن السابع عشر والثامن عشر من خلال ما قدمه هوبز وجون لوك وروسو(٣). ولب هذه النظرية فيما يقول جثرى هو ما جعل بروتاجوراس واحد من المفكرين المتقدمين والسابقين لعصرهم(٤).

ينتهى بروتاجوراس من هذا كله إلى أن الناس يكتسبون من خلال العملية التعليمية، والمعيشة فى الأسر، والمجتمعات درجة ما من البصيرة السياسية والأخلاقية. وهذه البصيرة يمكن تنميتها عن طريق العديد من البرامج الرسمية فى المدارس وتحت قيادة معلمين مهرة، وكذلك بتنفيذ

١- أفلاطون : محاورة بروتاجوراس، فقرة ٣٢٢ ب. صـ٥٧.

٢- نفس المصدر : فقرة ٣٢٢ جـ. صـ٥٨.

3- E. B. Kerferd : The Sophistic Movement, Cumbridge University Press, London, 1984. P.174.

4- W. K. C. Guthrie : The Sophists, Cambridge University Press , New York, 1988. P. 137.

القوانين التى ابتكرتها المدينة لرفع مستوى تعليم المواطنين. وبالتالى فإن الجميع سوف يكون لديهم ما يسهمون به فى مناقشة المسائل الأخلاقية والسياسية. ولكن ليست كل المسائل فهناك من المسائل ما يجب أن تقتصر فيه الأستشارة على الخبراء فقط ذوى المهارات الخاصة [١]. وإذا كان بروتاجوراس ينادى بإطاعة قوانين المدينة والعمل على تنفيذها وسيرها، لكن لا يجب أن يؤخذ هذا على أن هذه القوانين مطلقة بل هى شرائع اجتماعية صحيحة نسبيا مقيدة للمواطنين الذين يعيشون فى ظلها طالما اعتبرها المجتمع حسنة واتفق على ذلك[٢].

هذه هى خلاصة آراء بروتاجوراس للنواحى الاجتماعية والسياسية والتى فيما يرى الباحث جاءت على درجة كبيرة من الأهمية خاصة فيما يتعلق ببناء الجانب النظرى للديمقراطية فى قوله بالعقد الأجتماعى وكذلك فى أحقية كل فرد فى المشاركة فى المسائل السياسية داخل المجتمع، والأكثر من ذلك كله تأكيده فى البداية على أن الإنسان كائن اجتماعى لا يستطيع العيش خارج الجماعة، وأنه هو صانع هذه الحضارة باختراعه كافة الوسائل الضرورية من أجل الحفاظ على وجوده، من مسكن، وزراعة، ولغة، ونظم سياسية، واجتماعية[٣].

الاتجاه المساند للقانون الطبيعى :-

اتخذ أصحاب هذا الاتجاه المقابلة بين الطبيعة والعرف دليلا على إيمانهم بأن قانون الطبيعة هو القانون الذى يسود كافة مجالات الحياة الإنسانية فى حين رأوا أن القوانين الوضعية التى مرجعها الإتفاق الإنسانى تعسفية غير عادلة لأنها كثيرا مع تتعارض مع قوانين الطبيعة، ومن ثم فهى قيود على

1- E. B. Kerferd : Op. Cit., P. 144.

2- Ibid., P. 146.

3- W. C. K. Guthrie K The Sophists. P. 243.
   - E. Zeller. Op. Cit., P. 117.

الطبيعة ولا تتفق مع الغرائز الإنسانية، بل هى أقرب إلى الأغلال التى تقيد حرية الفرد. وهذه القوانين الوضعية ليست قوانين ثابتة، بل هى متغيرة وفقاً لتغير زمانها ومكانها وظروفها. إنها لا تعدو أن تكون أشياء أنتجها العرف والتقاليد، ومن السخف أن يعيش الإنسان عبداً لغيره منفذاً لقوانين ليس لها سند طبيعى، لأن الناس جميعا لهم حق التمتع بما تمليه عليهم طبيعتهم ونشأتهم الأولى[1]. وسوف نحاول التعرف بالتفصيل على أراء ممثلى هذا الأتجاه المساند لقانون الطبيعة، والذى يمثله معظم رواد الحركة السوفسطائية فيما عدا بروتاجوراس صاحب الاتجاه الأول المساند للقانون الوضعى.

يُعد جورجياس من أشهر ممثلى الاتجاه الثانى المساند للقانون الطبيعى وفى المحاورة التى وضعت باسمه نجد أفلاطون يعرض لمذهبه السياسى على لسان أحد تلاميذه كاليكليس* وفى البداية يثير كاليكليس التعارض بين الطبيعة والقانون وينتهى من ذلك إلى أن القانون من وضع الضعفاء الذين شرعوا فى

١- د. توفيق الطويل : المرجع السابق، صـ٣١.

*- يذهب بعض الباحثين إلى أن هذه النظرية التى يعرضها أفلاطون على لسان كاليكليس لم تكن لجورجياس ولا لأحد من السوفسطائيين على الإطلاق. وحجتهم فى ذلك أن كاليكليس لم يكن سوفسطائيا ولا تلميذا لجورجياس. كذلك أن أفلاطون لم ينسب لأى من السوفسطائيين القول بنظرية كاليكليس. لكن الباحث لا يتفق مع هذا الرأى السابق لأن نظرية كاليكليس ما هى إلا تعبير عن مذهب جورحياس أستاذه ومعلمه وهذا يظهر بوضوح فى محاورة بروتاجوراس حيث يظهر كاليكليس أشهر تلاميذ السوفسطائيين الذين يقتصر دورهم فى المناقشة على السماع والمتابعة لما يدور من نقاش بين سقراط وبروتاجوراس أما فى محاورة جورجياس يظهر كاليكليس متابعاً لجورجياس فيما يقوله، أما عن القول بأن أفلاطون لم ينسب لأحد من السوفسطائيين القول بنظرية كاليكليس فهذا منافى للحقيقة ففى محاورة الجمهورية ينسب أفلاطون للسوفسطائى ثراسيماخوس قوله أن القانون متماثل مع القوة فيقول : "المعقول بالنسبة لثراسيماخوس ما كان إلا هذا الذى يتلائم مع الأقوى". ويؤيد هذا الرأى أيضاً زيلر وفريمان والأهوانى، ومن القائلين بالرأى الأول.

- G. Grote : History of Greece, Vol. VIII the Byadly : Company Publishing, New York , 1850. P. 385.
- M. untresteiner : the sophists , Trans by. Kfreeman, Basil Blackwell. Oxford, 1954 . P. 328.

وأيضاً د. محمود مراد : المرجع السابق، صـ٢٣٠.

وضعها وما يتفق مع مصلحتهم الشخصية. وكان هدفهم من ذلك الحد من سيطرة الأقوياء عليهم، وهم بذلك يجعلون أنفسهم في مستوى الآخرين، أي الأقوياء دون أن يكونوا بالفعل كذلك، لكن الطبيعة تثبت لنا أن ما هو أكثر قوة يتفوق على الأقل، وأن العدل يتمثل في سيادة القوى على الضعيف. وعلى الضعفاء أن يخضعوا لقانون الطبيعة[1].

ويرى كاليكليس أن القوة لاتقتصر على القوة الجسمانية فحسب، بل الأمر يتعدى إلى ما هو أكثر من ذلك، فبالإضافة للقوة الجسمانية يجب أن تتوافر القوة العقلية والحكمة وبالتالي سوف يكون هناك من التفوق ما يجعل الجميع يخضع له[2]. وهذه النظرية التي يقول بها كاليكليس إذا كانت قد ظهرت مرة أخرى في القرن التاسع عشر عند نيتشه في مذهب إرادة القوة، وكذلك عند كاريل في عبادة الأبطال[3]. إلا أنها قد أطلقت العنان لمذهب القوة بكل جوانبه، دون الأخذ في الاعتبار أن حياة الإنسان تختلف عن حياة الحيوان الذى يعيش على نظام الطبيعة، أما الإنسان فعلى العكس من ذلك، فهو في حياته يجب أن يلتزم بالعوامل الأخلاقية، والدينية والقانونية[4]. لهذا كان كاليكليس فيما يعرضه عن جورجياس أنانيا فوضويا هادما لما جاء به بروتاجوراس من قبل من التزام للقانون، والحث على الحفاظ عليه والتمسك به.

ويرى الباحث أن هذه النظرية التي تجعل من القوة القانون الأعلى عند جورجيا س وكاليكليس قد تأثرا فيها بالمرحلة الأسطورية، حيث كان العنصر البطولي والموقف القوى للإنسان هو السائد والمسيطر على الأذهان. وقد سبق الحديث عن ذلك لدى هوميروس وهزيود، ولعل ما يدفع الباحث إلى هذا

1- Plato : Gorgais, in the Dialogurs of plato. Vol.1, by. B. Jowett, 5 Vols. Oxford at the Clarendon. Press, 1953. 482-486. PP. 542-546.

2- Ibid., 490. P.549.

٣- د. أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، صـ١٨٠.

٤- ثيوكاريس كيسيديس : سقراط، صـ١١١.

التفسير ما يستشهد به كاليكليس نفسه فى تبرير نظريته السابقة حيث يستشهد بهرقل صاحب القوة الأسطورية الذى كان يفعل ما يريد دون أن يدفع لذلك ثمن، كذلك يستشهد كاليكليس بقادة المعارك ومواقفهم القوية مثلما أشعل اكسيرسيس الحرب فى بلاد الإغريق[1]. ومهما كان الأمر فمن المهم أن نلاحظ أن فلسفة القوة كما ظهرت فى اليونان تبدو كأنها كانت قائمة إلى حد كبير على الحقائق السياسية ولا سيما الحقائق السياسية للأمبراطورية الأثينية. فمدينة أثينا لما أنها كانت رأس تلك الأمبراطورية كان ينظر اليها على أنها طاغية تستخدم قوتها فى فرض إرادتها، ومصلحتها على كل أجزاء الأمبراطورية كما لوكانت إرادتها ومصلحتها هى القانون الحق[2].

وهذا ما جعل ثراسيماخوس كما يصوره أفلاطون فى محاورة الجمهورية يؤكد على أن العدالة ليست إلا صالح الأقوى، فهو لا يعترف إطلاقا بما يسمى بالقانون الوضعى كذلك لا وجود لديه لشئ يسمى الحق الطبيعى، فالحق هو كل ما تنفذه أقوى سلطة فى الدولة وفق ما ترى أن فيه مصلحتها الخاصة[3]. والحكومة أيا كان شكلها تضع القوانين لصالحها، فالحكومة الديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية، والملكية تجعلها ملكية، وهكذا الحال فى الأنواع الأخرى. والمهم أن كل القوانين فى مختلف أنواع الحكومات تكون فى صالح الحكومة، لا رعاياها. فالعدالة إذا فى جميع الدول معنى واحد هو صالح الحكم القائم. ولما كانت الحكومة هى الأقوى فالنتيجة المعقولة كما يرى ثراسيماخوس هى أن مبدأ العدالة هو صالح الأقوى[4].

1- Plato : Gorgias. 483-484. P. 543.

٢- أرنست باركر : النظرية السياسية عند اليونان، جـ١. ترجمة لويس اسكندر، مراجعة د. محمد سليم سالم، مؤسسة كل العرب، القاهرة سنة ١٩٦٦، صـ١٣٧.

3- Plato : Rublic. B.1.338 a.

4- Ibid., B.1 339 a.

- And See Also :

W.C.K.Guthrie : The Sophists. P. 92.

إذاً نستطيع أن نفترض مع مبدأ ثراسيماخوس الذى يرى أن الحق والعدل ليس إلا ما يقرره الأقوى أنه إذا وضع الضعفاء قوانين فى صالحهم، أو وفق ما يرون أنه صالحهم، فإن تلك القوانين والحق الذى تقرر لابد وأن تكون عدلا وصوابا مادام فى استطاعة الضعفاء تنفيذها، ولكنها لا تكون صوابا بمجرد أن يعجزوا عن ذلك. بمعنى آخر أن المعيار الوحيد لصحة القوانين وعدلها يتوقف على قدرة المشرع فى تنفيذها وتطبيقها على الجميع. وبالتالى فلا مجال للحديث عن مصدر واحد معين للقانون سواء كان طبيعيا أو وضعيا، بل المحور الأساسى للقانون والعدالة، هو الجهة القادرة على تنفيذه وتطبيقه(١).

ويتمادى ثراسيماخوس فى التأكيد على مبدأ القوة وذلك عندما يربط بين القوة والظلم فحياة الظالم كما يراها تكون دائما أكثر غنيمة من حياة العادل، ولها من المزايا ما يفوق حياة العادل. هذا وتتوقف حكمة الظالم وفطنته على قدرته وقوته فى إخضاع غيره من الناس حتى النهاية، لأن الظالم يسعى دائما إلى أن يكون لديه أكثر مما لدى الناس(٢).

ولتفصيل ذلك أقول إن ثراسيماخوس إذا كان قد ذهب إلى أن العادل هو النافع للحكومة القائمة، وهذه هى بالطبع الأقوى فإنه بناء على ذلك يمكن لكل من يحسن الاستدلال أن يستنتج من هذا أن العادل فى كل مكان شئ واحد هو النافع للأقوى. ونتيجة لهذا يتضح تماماً أن الظلم بالمعنى الدارج للكلمة يفضل بكثير العدالة وأن الاستبداد هو المثل الأسمى للحياة. والواقع أنه إذا لم تكن الحياة إلا صراعاً، فمن الواضح أن الإنسان العادل وأولى بنا أن نسميه ضعيف النفس سيكون فيها دائماً الأدنى، وإذا كان العنف المنظم هو الذى يشكل ماهية الدولة، ولم يكن إلا نظاماً لتعسف الأقوياء، واستغلالهم للضعفاء، فمن البين تماماً أن الحكم الاستبدادى-الصورة النهائية للظلم-هو الذى يحقق

1- M. Untresteiner : Op. Cit., P.328.

2- Plato : Reublic., B1. 33-339a.

أفضل تحقيق كمال الدولة وسعادة الإنسان. على الأقل سعادة ذلك الذى يصل إلى حكم الاستبداد كما يرى ثراسيماخوس.

ولاشك أن النفاق الإجتماعى، وظلم المستضعفيين والجمهور وخوفهم، تتضافر على إتهام عنف القوى، الذى يسمونه بالضبط ظلماً. ولكن كل الناس فى الحقيقة يعلمون أن الظلم أنفع من العدالة وأن كل الناس بالتالى سيصبحون ظالمين إذا لم يروعهم الخوف من العقوبة[1]. وهذا ما سوف يتضح تماماً إذا ما انتهينا إلى الظلم الاكمل، الظلم الذى يجلب لمقترفه أقصى درجات السعادة، ويجلب لمن يرضخون له ولايرغبون فى إرتكابه منتهى الشقاء. هذا الظلم هو الاستبداد الذى يستولى بالخديعة والقوة على أملاك الغير : مقدسه أو مدنسه، خاصة أو عامة، لا بالتجزئه وإنما بالجملة. والشخص الذى يؤخذ بأى من هذه الذنوب يعاقب ويلطخ بأسوأ الوصمات.وإذا كان الأمر الواقع يدل على أن أولئك الذين يرتكبون هذه الآثام بالتجزئة ملحدون، وتجار عبيد، وناقبو جدران، ومحتالون، ولصوص، تبعاً للظلم الذى يرتكبونه. ولكن عندما يأتى رجل أسعد حظا من مواطنيه ويستولى على أشخاصهم ويسخرهم فإنه بدلا من أن يحمل اسماً من هذه الاسماء المشينة، يسمى سعيدا محظوظا لامن مواطنيه وحدهم،بل ومن كل من يعلمون أنه ارتكب المظالم على اقصى مداها.فأولئك الذين يذمون الظلم لا يخشون ارتكابه وإنما هم يخشون معاناته. إذاً فالظالم كما بَيّن ثراسيما خوس لسقراط حقيقةً حالة أكثر قوة وحرية،وأقدر وأخلق بالحاكم من العدالة،حتى تبقى العدالة هى مصلحة الأقوى،والظلم ميزة وربح لذاته[2].

على هذا النحو يختلف ثراسيماخوس عن جورجياس وكاليكليس فى إيمانهم بوجود حق طبيعى لايأتيه الباطل بينما كان ثراسيماخوس لايؤمن بأن هناك حقاً واحداً دائماً. لذا فهو أقرب إلى هوبز من نيتشه وهو يشبه هوبز فى

١- الكسندر كواريه : مدخل القراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتاليف والترجمة، القاهرة، صـ١١٩-١٢٠.

٢- نفس المرجع : صـ١٢١.

إعتقاده أن الحق الوحيد هو ما تسنه السلطة ذات السيادة. وقد قيل إن هذا الرأى يعتبر فى محيط الأخلاق عدما، وهذه التكملة المنطقية فى محيط الأخلاق لمذهب العدم الذىإعتنقه جورجياس وإن تكن تكملة لم يذكر عنها فى تعاليمه شيئاً. وكما أن جورجياس كان يرى أننا لانستطيع فهم الحق إلا بالرجوع إلى المظاهر أو تشريعات القوانين المختلفة التى تنفذها سلطات مختلفة[1].

بالإضافة إلى ما تقدم يقف الباحثون من مذهب ثراسيماخوس موقف الاختلاف ومنهم من يضع ثراسيماخوس وكاليكليس ونيتشه فى دائرة واحدة تهدف إلى الانانية، والدعوة إلى سيطرة القوى على الضعيف[2] ومنهم من يذهب عكس ذلك تماماً ويرى أن ثراسيماخوس يختلف عن كاليكليس حيث كان الأول يصف وصف المستاء لما يدور حولة من أوضاع سيئة وكان شعوره بالظلم وإنتصاره هو الذى دفعه للقول بمدأ القوة هى الحق، فى حين كان كاليكليس منادياً بالفعل بالعودة لقانون الطبيعة البشرية[3].

مجمل القول أن مذهب ثراسيماخوس العدمى أكثر أصالة بكثير من أخلاق السادة التى يطريها كاليكليس فبينما نرى هذا يؤكد حق الفرد القوى فى الإنطلاق وفى السيطرة، ذلك الحق القائم فى رايه على تقدير مثل هذه الفردية "كأسمى وأصلح" طبقاً لتدرج القيم فى طبيعة الاشياء والذى يعارض تدرج القيم الاجتماعية الذى أفسده حقد الضعفاء (الاقل صلاحية)، نجد أن ثراسيماخوس ينكر صراحة كل معنى للقيمة الذاتية "لحق الطبيعى".

1- G. Burnt : Greek Philosophy. P. 120.

وأيضاً أرنست باركر : النظرية السياسية عند اليونان جـ١. صـ١٣٥.

2- See :

- E. Zeller : Outlines of the History of Greek Philosophy. P. 88.
- G. B. Kerfed : Op. Cit., P. 12.

3- See :

- W. C. K. Guthrie : The Sopists., P. 93.
- K. Freeman : Ancilla. P. 142.

فكل معنى للحق فى رأيه ليس إلا قناعاً مزيفاً للواقع. وكاليكليس لم يذهب إلى هذا الحد. ففى الطبيعة صراع دائم بين الأقوياء والضعفاء : الأقوياء يأكلون الضعفاء، مالم يصبح هؤلاء بتنظيم صفوفهم، هم الأقوى ولكن من السخف القول إن للأقوى "حقاً سامياً" بقدر ماللأضعف. ولاشك أن الناس يتكلمون عن الحقوق محض نفاق وتمويه لماهية العلاقات التى يعطونها هم وحدهم معنى هذه الحقوق المزعومة. إن دور السوفسطائي-ولعل ثراسيماخوس يقول إنه دور الفيلسوف-هو أنه يهدم، بتحليله ونقده، الأوهام التى يعتنقها النفاق الاجتماعى، وأن يبصر الإنسان بنفسه، وأن يحرره من الأيديولوجية.

وإذا انتقلنا إلى آراء أنطيفون السوفسطائى الشهير وجدنا الموقف مختلفاً فهو إذا كان كغيره من السوفسطائيين يقيم مذهبه الأخلاقى والسياسى على أساس التفرقه بين قانون الطبيعة البشرية والقانون الوضعى إلا إنه يختلف عن جورجياس وكاليكليس وثراسيماخوس فى محاولته للتوفيق بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى. وهذا ما يمكن رؤيته فى كتابه "فى الحقيقة" حيث يحاول أنطيفون أن يقيم حالة من التوازن والإنسجام بين القانون الوضعى والقانون الطبيعى، فيرى أن على الإنسان الإلتزام بقوانين المدينة والخضوع لها لأن هذا ما تعنيه العدالة فالإنسان مطالب فى معاملاته مع الناس الإلتزام بما حددته قوانين المدينة،أما إذا كان بينه وبين نفسه ولايشهده أحد، فعليه أن يخضع لما تمليه عليه الأوامر التى لا يخفف حددتها الإختفاء عن الناس ولن يزيد منها إذا ما رآه كافة الناس، إذاً فالإنسان مطالب بالإلتزام بالقانون الطبيعى الموروث والقانون الوضعى[1].

1- K. Freeman : Ancilla to the Presocratic Philosophers. P. 147.

وأيضاً

– أرنست باركر : النظرية السياسية عند اليونان، جـ١. صـ٨٣.

– د. أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، صـ٢٩٣.

ولعل هذا الموقف من جانب أنطيفون يحتاج لمزيد من التحليل فهو على الرغم من إقراره لمشروعية القانون الوضعى والتأكيد على أهمية الإلتزام به فى التعامل مع الأخرين إلا إنه لم يرى فى هذا القانون الصورة النهائية لما يجب أن يكون عليه حياة الإنسان، وذلك لأنه ذهب إلى أن القانون الوضعى يعتريه كثيراً من أوجة القصور والنقص إذا ما قورن بالقانون الطبيعى. منها على سبيل المثال عجز القانون الوضعى عن معاقبة كافة الخارجين عليه فهو إذا كان يعاقب الظاهر من الأفعال الخارجية إلاأنه لايعاقب ما إرتكب من أفعال سراً وهذا ما لايحدث مع القانون الطبيعى؛إذ يحل العقاب بكل من يخرج عليه حتى لو لم يره أحد من الناس[١].

وكذلك نجد أن الإنسان مع القانون الوضعى يمكن أن يتعرض لكثير من الأضرار خاصة المشاركين فى تنفيذ هذا القانون فالشاهد فى المحكمة إذا ما قال الحق عاش بقية حياته تحت خوف من إنتقام من المجرم إما إذا قال الباطل فقد ظلم بريئا[٢] هذا بالإضافة إلى أن الطبيعة قد خلقت جميع الناس متساوين فى حين تقيم القوانين الوضعية تميزات بين الناس على أساس المولد[٣] وهنا يقول أنطيفون:"إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل،فلا نحترمهم ولانمجدهم.وفى هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر تصرف المتحضرين بل المتبرين، ما دامت الطبيعة قد حيت الناس جميعاً بنفس المواهب من جميع الوجوه، سواء أكانوا يونانيين أم متبربرين ..."[٤].

1- W. Kaufmann : Philosophic Classics (Basic texts Selected) Vol. I., Prentice Holl, U. S. A. 1961. P. 79.

2- K. Freeman : Ancilla : P. 148.

وأيضاً د. محمود مراد : مفهوم الحرية فى الفلسفة اليونانية، صـ٢٢٣.

3- W. Kaufmann : Op. Cit., P. 80.

4- K. Freeman : Ancilla : Fr 30. P. 150.

وإذا كان هذا هو موقف أنطيفون من القانون الوضعى الذى اظهره فى صورة قاصرة وعاجزة عن تحقيق العدالة، فلماذا إذاً أقر مشروعيته وأكد على الإلتزام به؟ لماذا لم يرفضه كما فعل جورجياس وكاليكليس وثراسيماخوس؟ ومماهو ملفت للنظر حقاً فيما يرى الباحث أن أنطيفون إذا كان هدفه التوفيق بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى إلا أنه لم يستطع الخروج من هذا الموقف بمحاولة توفيقية ناجحة، بل وضع الإنسان كما وضع نفسه فى حالة دائمة من التناقض. فكون الإنسان يتعامل مع الأخرين بطريقة ثم عندما يخلو إلى نفسه يتصرف وفقاً لمعياراً آخر وطريقة أخرى، بالتأكيد سوف تظل حياة الإنسان فى تناقضٍدائم لامعيار له.

ويذهب بعض الباحثين إلى أن أنطيفون كان فى مذهبه يهدف إلى تقديم صورة ناقده عن حالة الظلم الاجتماعى فى عصره لذا إنتقد القانون الطبيعى الذى لم يجدوا فيه العدالة الكاملة فى التعامل بين الناس[1]، لكن لو كان هذا صحيحاً فالباحث يتساءل هل ما ذهب إليه انطيفون هو الذى سيحقق العدالة؟ هل الإلتزام بالقانون الوضعى أمام الناس ثم الانحلال منه عندما يخلو الإنسان لنفسه هو ما يحقق العدالة؟

خلاصة القول إن انطيفون فى مذهبه السياسى كان يؤمن بالقانون الطبيعى الذى به يلقى المخادع جزاؤه ويستند إلى العدالة السماوية التى تنتقم من الظالم، ولقد اهتم بهذه العدالة المقدسة اهتماماً زائداً حتى اعتقد بعض الكتاب أن لانطيفون عقائد دينية راسخة لايسعه إلا التعبير عنها بهذه الصورة[٢].

1- See :

- W. C. K. Guthrie : The Sophists. P. 211.

٢- ج. ف. دبسون : خطباء اليونان، صـ٢٥.

ثالثاً : الجانب الأخلاقى والتربوى.

لم يغب عن ذهن السوفسطائيين أن حياة الإنسان لها غاية وهدف يسعى الإنسان خلال حياته إلى تحقيقه والنيل منه، لذا كان الهدف من تعاليمهم الأخلاقية هو لفت الإنتباه إلى حقيقة وغاية الوجود الإنسانى فى هذا العالم، وهى عملية السعى وراء السعادة وكيفية الوصول إليها. وأكد السوفسطائيون على أن هذه الغاية المنشودة، أعنى السعادة لن تتحقق بالخضوع للدين أو الخرافات وإنما فى إستقلال الإنسان عن كثير من القيود التى تحد من حريته وإشباع رغباته[1] لكن ما هى معالم تلك السعادة كما رسمها السوفسطائيون؟ هذا ما سوف يحاول الباحث التعرف عليه من خلال عرض نمازج من آراء رواد تلك الحركة الفكرية فى وصف الطريق للسعادة التى هى الهدف المنشود وكيفية الوصول إليها.

إن المشكلة القائمة فى محاورة بروتاجوراس، والتى تمثل إحدى الركائز الأساسية للصراع السوفسطائى السقراطى كما يصوره أفلاطون، هى السؤال عن الفضيلة وماهيتها، وهل بالإمكان تعليمها، أم أن الناس مفطورون عليها منذ ميلادهم؟ ولقد ذهب بروتاجوراس إلى أن الفضيلة شئ يمكن أن يعلم، وليست شيئاً طبيعياً تظهر من ذاتها، بل إنها تظهر عند من تظهر عنده بالتحصيل وبذل الجهد[2] ويبرهن بروتاجوراس على إمكانية تعليم الفضيلة، بالتفرقة بين موقف الناس من الأمور والأشياء التى توجد بالطبيعة والمصادفة مثل الخصائص الجميلة وأضدادها، أو التى لادخل للإنسان فيها وبين الأشياء التى تأتى ويكتسبها الإنسان بالتحصيل والمران والتعلم، ويرى بروتاجوراس أن الناس فى الحالة الأولى لايغضبون، ولا يوبخون أصحاب هذه الصفات الطبيعية، بل يكتفون بالشفقة عليهم. أما موقفهم من الأمور المكتسبة فهى على

1- Hegel : Lectures on the history of Philosphy., Vol 1, P. 357.

٢ - أفلاطون : محاورة بروتاجوراس، ٣٢٣ حـ. صـ٩٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العكس من ذلك، لأنهم يظهرون الغضب وألوان العقاب لكل من يرتكبون اضدادالأمور الحسنة والتى يمكن تعلمها[١].

ويؤكد بروتاجوراس على أن فهم ما يعنيه عقاب من يرتكبون الظلم، يدل على أن الفضيلة شيء يكتسب، لأن المقصود من العقاب على الظلم ليس هو من أجل الظلم ذاته الذى وقع وانتهى، بل المقصود من العقاب هو عدم تكراره مرة أخرى فى المستقبل من الشخص الذى ارتكبه وكل من حضر عقاب هذا الشخص ومن هنا تكون الفضيلة بالتعلم.

هكذا يتبدى إيمان بروتاجوراس بإمكانية تعليم الفضيلة، لذا كان يعول على الأسرة سواء كان الأب أم الأم والمربية، العملية التعليمية منذ بداية الطفولة المبكروطوال حياتهم. فما أن يبدأ الطفل فى فهم الكلام حتى تندفع المربية والأم، بالإضافة إلى الأب نفسه فى القيام بهذا، وذلك من أجل أن يصير الطفل افضل ما يكون، من خلال تعليمه أن هذا عدل، وذلك ظلم. وأن هذا جميل. وذاك قبيح. وأن هذا تقوى، وهذا ضلال. وافعل كذا، ولاتفعل كذا. فإن حدث وأطاع الطفل من تلقاء نفسه سلم من العقاب، أما إذا لم يطع فإنهم يوجهونه وكأنه عود مال وانحنى[٢] وعندما ينتقل الطفل إلى المدرسة يلقى عبء العملية التعليمية على المعلمين، الذين يجب توصيتهم بالعناية بحسن خلق الطفل أكثر بكثير من عنايتهم بالقراءة، والكتابة، وبتعليم العزف على القيثارة[٣].

وبعد أن يتعلم الطفل القراءة والكتابة، تأتى مرحلة تلقينه القيم والمبادئ وغرسها فى نفسه عن طريق إلقاء الإشعار المجددة على مسامعة. تلك الأشعار التى تمتلئ بكثير من قواعد السلوك، وكثير من نماذجه إلى جانب ألوان المديح والتمجيد لرجال الماضى العظماء، وذلك حتى يقلدهم الطفل الذى يأخذه الإعجاب بهم وتملكه الرغبة فى أن يصير مثلهم ثم يأتى بعد ذلك دور

---

١ - أفلاطون : محاورة بروتاجوراس، فقرة ٣٢٣ د. صـ٩٤.

٢ - نفس المصدر : ٣٢٤ ب. صـ٩٥.

٣ - نفس المصدر : ٣٢٥ د. صـ٩٧.

معلمى العزف على القيثارة والذى يتلخص فى غرس الإعتدال فى النفوس، من خلال الإيقاع المنظم والتناسب، الذى يجعل النفس أكثر هدوءاً واتزاناً[١]

وبمجرد أن يبلغ الطفل أشده يجب أن يلحق بتدريس التربية البدنية، من أجل أن تصير أعضاء جسده أفضل لتكون فى خدمة عقله الأمين، وحتى يكتسب الفضائل التى تؤهله لخوض المعارك دون فرار من الميادين[٢] ويؤكد بروتاجوارس على أن التعليم إذا كان مهمة الأسرة ثم المدرسة، فهو أيضاً من الواجبات الرئيسية بالنسبة للدولة، فالشباب حين يتركون المدرسة فمن الواجب على الدولة أن تفرض عليهم دراسة القوانين وأن يعشوا وفقا لهاً بإعتبارها نموزجاً لهم، وذلك حتى لاتتركهم لأنفسهم يسلكون على هواهم دون هداية. ومن الواجب على الدولة معاقبة وتقويم كل من لم يطع قوانين الدولة، كما تعاقب الدولة أيضاً كل من لم يطع بعد العقاب والتعليم، وذلك إما بالقذف خارج المدينة أو الإعدام[٣].

تلك خلاصة البرنامج التربوى الذى يقترحة بروتاجوراس. والذى كان له عظيم الاثر فيما بعد على الفكر التربوى عند أفلاطون والمهم أن هذا الجانب التربوى عند بروتاجوراس هو ما يؤكد فيما يرى الباحث على أن الفضيلة شىء مكتسب بالفعل، ومن هنا كانت مهمة السوفسطائى كما حددها بروتاجوراس هى تعلم الفضيلة التى تحقق النجاح فى الحياة العملية. وهذه الفضيلة رغم تعددها إلا إنها واحدة وأن الفضائل المختلفة للحياة الإنسانية هى إجزاء منها، والعلاقة بين أجزاء الفضيلة والفضيلة ككل على نمو ما أن الأنف والعينين والفم أجزاء من الوجه[٤].

والسؤال عن المعيار الحقيقى للحياة الفاضلة الطيبة التىتؤدى إلى السعادة سؤالاً ليس من السهل الإجابة عليه أوحتى قراءته فى فكر

١- أفلاطون : محاورة بروتاجوراس، فقرة ٣٢٦ ب. صـ٩٧.

٢- نفس المصدر : فقرة ٣٢٦ جـ. صـ٩٨.

٣ - نفس المصدر : فقرة ٣٢٥ جـ، ٣٢٦ جـ. صـ٩٧، ٩٩.

٤ - نفس المصدر : فقرة ٣٢٦ هـ. صـ٩٨.

بروتاجوراس، ذلك لأن بروتاجوراس نفسه كان حريصاً أشد الحرص عندما سأله سقراط عن هذا المعيار هل المتعة واللذة والعيش وفقاً لهما هو الخير، وإن حياة غير ممتعة هى حياة شر بعينها أترى ماذا كانت إجابة بروتاجوراس على هذا السؤال السقراطى الذى فجر هذه القضية فجأة أثناء الحوار؟

لقد كانت إجابة بروتاجوراس بالتأكيد على أن الحياة الممتعة هى وحدها الخير، وأن حياة تخلو من المتعة هى الشر، ولكن مع وضع تحفظ ينبغى التنبية عليه وهو أن يستمتع الإنسان بالأشياء الجميلة الحسنة، أو ما هو مقبول أخلاقياً، لأنه إذا كانت كل الأشياء الممتعة حسنة والأشياء المؤلمة سيئة، إلا أن هناك من الأشياء المؤلمة ماليس سيئاً، بينما منها ماهو سيىء وهناك من الأشياء طرفاً ثالثاً ماهو لا بهذا ولابذاك، لا بالسيء ولا بالحسن[1].

هذا هو موقف بروتاجوراس من معيار الحياة الطيبة والمتعة بما هو مقبول، وإذا كان سقراط يتطرف فى الحديث عن موقف العامة الذين يرون فى اللذة الخير الأسمى، إلا أن بروتاجوراس ينكر عليه الاستشهاد بآرائهم لأنهم لايفكرون، لكن سقراط يستمر فى الحديث ويقتصر دور بروتاجوراس على سماع وجهة النظر السقراطية فى موضوع اللذة وهذا ما سوف يعرض له الباحث عند الحديث عن موقف أفلاطون من اللذة.

ومن الواضح هنا فى موقف بروتاجوراس من الحياة الفاضلة أن النسبية المعرفية عنده تمتد لتشمل آرائه الأخلاقية أيضاً خاصة فى قوله: "إن الأشياء الحسنة منها ما هو غير ذلك، وكذلك الأشياء السيئة" لكن النسبية هنا لاتعنى أن معيار القيم، ومعيار التمييز بين الأشياء الحسنة، والأشياء السيئة هو الذات الإنسانية، كما كان الحال بالنسبة للمعرفة، كما لاتعنى هنا أن كل شئ مباح للإنسان طالما أنه مناسب له، ولكن النسبية الأخلاقية هنا تعنى كل ما هو مفيد للانسان وما هو نافع ومباح[2]. وهذا النافع والمباح يختلف بالطبع بإختلاف ظروف الأفراد، وإختلاف المكان ومما يدل على موقف بروتاجوراس هذا هو

---

١ - أفلاطون : بروتاجوراس، فقرة ٣٢٧حـ، صـ١٠٠.

٢ - انظر ثيوكاريس كيسيديس : سقراط، صـ١٢٢، ١٢٣.

تـأكيده علـى مبدأ العقـاب كمـا مـر بنـا سـابقاً لكـل مـن يخـرج عـن الصــواب، وعـن قوانيـن المدينـة، وتـأكيده علـى أن كـل إنسـان مسؤل عـن أفعالــه طالمــا إختـار هـذه الأفعـال بـإرادة. هـذا ويؤمـن برتـاجوراس بـأن الخطــأ الـذى يرتكبــه الإنســان ويقــع فيـه إنمـا يرجـع إلـى نقـص المعرفـه والتهذيـب ومـن هنـا كــانت الحاجـه للمؤسسـات التربويــه[1].

واذا انتقلنــا إلــى الجــانب الأخلاقــى والــتربوى عنـد جورجيـاس لوجدنـا انــه يحـاول تحديـد مهمتـه الأساسيه كخطيـب سوفسطائى بأنهـا هـى الوصـول بالإنسـان إلـى الخير الإسـمى، ولكـن كيـف يصـل الإنسـان مـن وجهـة نظـره إلـى هـذا الخــير؟ ومـا الـذى ينبغـى علـى الإنسـان أن يفعلـه؟

يذهــب جورجيــاس إلــى أن الإنســان لــن يسـتطع أن يصــل إلــى الخــير الأسـمى، إلا عـن طريـق فـن البيـان ذلـك الفـن الـذى يمنـح الإنسـان كـل الخـير، ويمنحـه الحريـة، والسيادة علـى غـيره مـن النـاس فـى وطنــه. بأنــه القـدرة التـى يمتلكهـا الفـرد فـى إقنـاع الأخريـن بواسـطة الحديـث سـواء أكـان ذلـك فـى المحـاكم، أو فـى المجـالس والجمعيـات الشـعبية. وعـن طريـق هـذا الفـن يسـتطيع الإنسـان أن يكـرس كثـير مـن النـاس لخدمتـة،الطبيـب، ومـدرب الألعـاب، وغـير ذلـك، بـل أن أصحــاب الأمـوال كمــا يقـول جورجيـاس سـوف يلقـون بـأموالهم لهـذا الشــخص الـذى عليـك القـدرة علـى إقنـاع الجمـاهير[2].

ويتسـاءل أفلاطـون علــى لسـان سـقراط مــا عسـاه أن يكـون موضـوع ذلـك الإقنــاع؟ وهنــا يجـب جورجيــاس إن موضــوع الإقنــاع هــو العــدل والظلــم، لأن أصحـاب فـن البيـان هـم الذيـن يمتلكـون القـدرة علــى الكشـف عـن حقيقـة الأمـور، وإقنـاع النـاس بهـا[3] لكـن لايجـب إسـتخدام هـذا الفـن وفقـاً لمبـدأ الظلـم، بـل الأمـر علـى العكـس مـن ذلـك يجـب أن يسـتخدم هـذا الفـن وفقـاً لمبـدأ العدالـة والعمـل علـى

1- See :

- Th. Gomperz : Greek Thinkers P. 445, 46.

2- Plato : Gorguis. 452 C.

3- Ibid., 456a.

تحقيقه. وهنا يستشهد جورجياس بالأمثلة الواقعية فكما أن فن المصارعة يعلمنا الوقوف والتغلب على كل من يعتدى علينا، لكن لايجيز استحواذنا على هذا الفن استعمال قوتنا وسلاحنا فى الوقوف فى وجوه أصدقائنا وطعنهم وقتلهم بأسلحتنا وأذا حدث بالفعل وأساء إنسان استعمال فن المصارعة بضرب أقاربه أو أصدقائه، فإننا فى هذه الحالة لانلوم مدربى الرياضة فهم نقلوا فنهم إلى تلاميذهم لكى يستعملوه وفقاً للعدالة[١] هكذا الحال بالنسبة لفن البيان يجب أن يستعمل وفقاً للعدالة، فإذا أصار أحد من الذين تعلموا هذا الفن ماهراً فى استعماله لنصره الشر، فجدير هذا بالنفى والموت لا الأستاذ الذى علمه[٢].

وإذا كان فن البيان يعطى مزيداً من الحرية للفرد الذى يملك هذا الفن، لكن هذه الحرية كما يصورها جورجياس ليست حرية مطلقة بل مشروطة، لأن كل إنسان مسئول عن أفعاله، وهذه إحدى النقاط التى أهتم بها جورجياس أعنى التأكيد على المسئولية الإنسانية عن الأفعال التى يرتكبها الإنسان. ولقد عالج جورجياس هذا الموضوع فى رسالتين طويلتين له، هما "فى مدح هيلين" و"الدفاع عن بالآميدس".

وفى الرسالة الأولى يؤكد جورجياس على أن الإنسان ليس مسئولاً عن كل ما يصدر عنه من أفعال، يفعلها تحت الجبر الإلهى، أو تحت ضغط القهر الإنسانى الخارجى من الآخرين، لأن الإنسان فى هاتين الحالتين لايكون متصرفاً وفقاً لمنطق إدارته الحرة فيكون مسئولاً عن فعله، بل ينطلق فى فعله خضوعاً لما وقع تحت وطأته من الجبر الإلهى أو الإنسانى[٣] ويعترض أرسطو على هذا القول السابق حيث يذهب إلى أن الجبر الإنسانى لاينفى

1- Plato : Groguis., 457 e.

2- Ibid., 458 a.

3- E. B. Kerferd : the Sophosits., P. 81.

- M. Untesteiner : Op. Cit. PP. 103-104.

وأيضاً د. محمود مراد : المرجع السابق، صـ٢٣٦.

المسئولية الخلقية عن الفاعل، ففى كل الحالات التى يُجبر فيها الإنسان على فعل شئ قد يكون هو نفسه المسئول عن وجوده فى هذا الموقف القهرى[١].

أما عند الرسالة الثانية وهى "الدفاع عن بالآقيدس" فيؤكد فيها جورجياس على أن الفعل المسئول مسئولية كاملة هو ذلك الفعل الحر الذى يفعله الإنسان إنطلاقاً من إختيار عقلى واع، ونابع من داخله لفعل ما سوف يفعله. فالإختيار، والقصد والنية لدى جورجياس تشكل ركائز المسئولية الكاملة عن الأفعال الإنسانية[٢].

خلاصة القول إن جورجياس فى مذهبه الأخلاقى والتربوى كان يؤمن بأن الفضيلة من الأشياء التى يمكن أن تعلم، ويجب بكل ما فى وسعنا من جهد أن تعلم. هذا بالإضافة إلى تأكيده على الحرية الإنسانية، والربط بين الفعل الإنسانى والمسئولية عن هذا الفعل.

ولاتقل آراء انطيفون الأخلاقية عن الآراء السابقة، فلقد كانت له وجهة نظرفى الحياة الإنسانية مختلفة عن بروتاجوراس وجورجياس صحيح أنه كان فى إتجاه السياسى يحاول التوفيق بين أنصار مذهب القانون الوضعى وأنصار القانون الطبيعى وهذا ماقد مربنا عند الحديث عن آرائه السياسية لكن آرائه الأخلاقية ليست على درجة عالية من الوفاق مع آرائه السياسية فهو إذا كان يؤمن بأن الإنسان عليه إذا ما خلا لنفسه أن يتصرف وفقاً لقانون الطبيعة لكن هذا لايجيزللإنسان أن يطلق لشهواته العنان خاصة الشهوات الجسدية التى قد تهلكه بل عليه أن يلتزم بالحكمة والإنضباط كما يجب على الإنسان أن يتحلى بفضيلة ضبط النفس والقدرة على التحكم فى الإنفعالات خاصة فى تعاملاته مع الناس[٣].

1- J. Barnes : The Pre-Socratic Philosophers., P. 526.

2- A. Dihle : The Theory of will., University of California Press, Berkeley & Los Angles, 1959. P. 32.

3- See :

- W. Kaufmann : Philosophic Classics. Vol 1, P. 80.

ويعالج أنطيفون فى كتابه المعروف "فى الوفاق" مجموعة من الأفكار الأخلاقية والاجتماعية حيث يصور الحياة الإنسانية بأنها ليست سهلة وأن الوصول إلى المجد والشهرة والاحترام والسمعة الحسنة يتطلب بذل الجهد والعمل الجاد للوصول إلى هذه الفضائل[١] ويتمادى أنطيفون فى وصفه للحياة الإنسانية وآلامها، حيث يرى أن الحياة الإنسانية قصيرة أشبه بيوم ما يكاد يطلع عليه النهار حتى يولى سريعاً نحو الظلام، فيسلم المرء نفسه إلى الجيل الذى يخلفه. والسعيد من ينتهب اللذات فى هذه الحياة القصيرة الأمد ولكن ليست اللذات التى على حساب الهدوء النفسى[٢] لكن ما هو السبيل إلى الحياة السعيدة؟

يذهب أنطيفون إلى أن السبيل إلى الحياة السعيدة فى هذه الدنيا هو أن يأخذ الانسان نفسه بالتربية، وأفضلها ما بدأ من الصغر حتى يحصد المرء مازرعه، فالتربية الحسنه كالزرع الذى ينمو ويزدهر ويقطف الإنسان ثماره فى شبابه ورجولته وشيخوخته. وجوهر التربية أن نزرع فى الطفل الوفاق، بينه وبين نفسه، وبينه وبين الناس. ويصدر الوفاق عن النظام ومعرفة أسراره ومحبته والسير على مقتضاه، فليس أقبح أو أعظم ضرراً وشراً من الفوضى. ومن أجل ذلك يعلم الأباء أبناءهم الطاعة حتى يخضعوا للنظام. وأعظم سبيل إلى الوفاق هى الصداقه، ولذلك ينبغى أن يحسن المرء اختيار الصديق، ولايغتر بمن يقبل عليه بما عنده من مال أو جاه. أما وفاق الإنسان بينه وبين نفسه فمصدره وحده الغرض. وآفة هذا الوفاق الباطن التردد، ويرجع التردد إلى الخوف، ويفضى الخوف إلى الجبن، ويؤدى إلى القعود والعجز[٣].

ونظراً لإيمان أنطيفون بأن الحياه الإنسانيه تعتريها الآلام التى قد تسبب نوعاً من الكآبه النفسية فإنه كما يروى فيلوستراتوس قد ابتكر فناً للعلاج من هذه الكآبه التى قد يصاب بها الناس وفى سبيل ذلك استأجر حجرة فى مدينة

١- د. أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، صـ٢٩٧.

2- W. C. K. Guthrie : The sophists. P. 290.

٣ - د. أحمد فؤاد الأهوانى : المرجع السابق، صـ٢٩٨.

كورنثة بالقرب من السوق لممارسة علاج الناس من الكآبة والتعاسة وذلك من خلال برنامج لتوعيتهم بالطرق السليمة للحياة الإنسانية(١).

أما عن بروديقوس أفضل السوفسطائيين وأذكاهم سيرة فإن تعاليمه الأخلاقية تكمن فيما يورده أكسينوفون فى مذكراته، حيث نجد قصة لبروديقوس بعنوان "اختيار هرقل"، وخلاصة هذه القصة أن هرقل حين أوشك على الشباب وقع فى حيرة بين طريقى الخير والشر، وبعد طول التفكير انعزل هرقل بعيداً وجلس وحيداً يفكر أى الطريقين يختار، وإذا بامرأتين ترمز إحداهما إلى الفضيلة والأخرى إلى الرذيلة أقبلتا عليه وعرضت كل منهما نفسها عليه. وخاطبته المرأة "الرذيلة" قائلة له : "إذا صاحبتنى أذقتك ألوان اللذة والنعيم، فلا تنزل ميدان القتال، ولاتشتغل بالسياسة، بل تستمتع بأطيب الطعام والشراب. ولن أحثك على العمل والحصول على هذه المباهج". أما المرأة "الفضيلة" فقالت له : "أنى لن أخدعك بل أبسط لك الحقيقة كما هى، إن أثمن شىء وهبته الآلهة للإنسان هو العمل، والإستقامة، وخدمة الأصدقاء، ونفع المدينة، وزرع الأرض، ورعى الأغنام، وتعلم فنون الحرب، حتى تكسب النبل والشرف والفضيلة..."(٢).

ولعل مغزى هذه القصة التى يوردها أكسينوفون عن بروديقوس على درجة كبيرة من الأهمية إذ يتضح من خلالها الصراع الذى يقع فيه الإنسان بين الخير والشر، وهذا الصراع دائم من وجة نظر بروديقوس لكن على الإنسان أن يختار بإرادته، وتتوقف الفضيلة على حسن هذا الاختيار، ولن يتأتى هذا إلا ببذل الجهد فى مواقف الحياة الإنسانية من أجل أن تكون قرارات الإنسان صائبة(٣). والفضيلة التى تتوقف على حسن الإختيار لاتقوم بالطبع على الملذات بل تقوم على العمل الذى فيه خير الفرد وصلاح المجتمع. بهذا

1- W. C. K. Guthrie : Op. Cit., P. 291.

2- Xenophon : Memorabilia., B2. Ch. 1. P. 34.

وأيضاً د. أحمد فؤاد الأهوانى : المرجع السابق صـ٣٠٥.

3- M. Untresteiner : Op. Cit., P. 219.

يؤكد بروديقوس على قيمة الحياة الإنسانية الصالحة التى يؤثر فيها الخير على الشر والمجتمع على الفرد، والعمل على التقاعد، فالخير لن يعطى للإنسان من الخارج بل يكتسبه الإنسان بالجهد والعمل والأختيار الحسن.

تلك هى خلاصة الجانب الأخلاقى والتربوى فى الفكر السوفسطائى والذى اتضح من خلال عرض الآراء الأخلاقية والتربوية لبروتاجوراس، وجورجياس، وأنطيفون، وبروديقوس. وهؤلاء جميعاً هم ما كانت لهم بصمة واضحة فى مجال الفكر الأخلاقى والتربوى السوفسطائى، أما باقى السوفسطائيين أمثال كاليكليس وثرسيماخوس فتغلب عليهم الناحية السياسية ويصعب الفصل فى آرائهم بين ما هو أخلاقى وما هو سياسى. لذا فالباحث لن يعرض لهم هنا فى الجانب الأخلاقى خاصة وأنه سبق التنويه عن آرائهم الأخلاقية فى الجانب السياسى الذى سبق عرضه.

والواضح من الآراء الأخلاقية والتربوية السابقة فيما يرى الباحث أن هذه الآراء تشترك جميعاً فى إقرارها وتأكيدها على أهمية العملية التعليمية كوسيلة لغرس القيم والمبادىء التى كانت صحيحة من وجهة نظرهم كما تؤكد هذه الآراء السابقة على حرية الفعل الإنسانى ومسئولية هذا الفعل، لكن لانجد لديهم جميعاً القول بقيم أخلاقية ثابته ومطلقة بل هى أمور نسبية، قد تختلف حسب أختلاف المكان والزمان.

أما عن مفهوم الحياة السعيدة فالأراء كما هو واضح مختلفة حول هذه المسألة، فبروتاجوراس أكد على أن السعادة فى المتعة بكل ما هو جميل ومباح دون أن يوضح المعيار الحقيقى المتميز بين ما هو مباح وما هو غير مباح لذلك يصعب هنا الحكم على قيمة هذه الحياة ولعل مما يقرب مذهب بروتاجوراس من مفهوم الحياة الإنسانية الجديرة بأن يحياها الإنسان هو موقفه المستنكر لفكر العامة والجمهور، وموقفهم من اللذات وخضوعهم لها. ويرى الباحث أن آراء جورجياس الأخلاقية والتربوية تظهر التناقض التى وقع فيها جورجياس كعادته التى لاحظناها فى آرائه المعرفية، فهو يقول وينادى بضرورة علم البيان وما يحققه هذا العلم من خير للإنسان ونجاح الحياة

العملية ويؤكد على أن هذا العلم يجب أن يقترن بالعدالة والحقيقة. لكن لعل من يملك هذا الفن ويجعله قادراً على إقناع الآخرين لديه القدرة على إقناعهم بما هو باطل فإشتراط العدالة لهذا الفن لايبرر إستخدامه بصورة غير سوية. ومما يؤكد وجهة نظر الباحث هذه أن جورجياس لايؤمن بمسؤلية أى فعل يرتكبه إنسان وقع تحت تأثير الأخرين عن طريق الكلام الخادع، فالأنسان فى هذه الحالةغير مسئول عما إرتكب من أفعال.

تعقيب

فى ضوء ماسبق ذكره يمكن أن يتسنى للباحث محاولة تقييم الحركة السوفسطائية بجوانبها الإنسانية المختلفة، ومعرفة مالها وما عليها كذلك السؤال عن موقف العقلية اليونانية من الأفكار السوفسطائية ومدى التجاوب معها والتشبع بأفكارها.

فى البداية لاخلاف حول أهمية تحويل مجرى الفكر الفلسفى من الطبيعة الخارجية إلى عالم الإنسان على يد السوفسطائيين. حقاً إنها خطوة جديرة بالإهتمام والبحث والدراسة. فلأول مرة فى تاريخ الفكر الفلسفى اليونانى يستحوذ الإنسان على هذا الاهتمام الكبير، ويصبح المحور الرئيسى للبحث والتأمل الفلسفى. كل هذا كان للحركة السوفسطائية الفضل فى إرساء معالمه ووضع الخطوط العريضة له. لكن ما مدى نجاح السوفسطائيين فى معالجة الجوانب الإنسانية، وهل إستطاع السوفسطائيون أن يقدموا للإنسان اليونانى آنذاك الفلسفة الحقة التى تحقق له ما يصبو إليه؟

إن السوفسطائيين فى إهتمامهم بالإنسان سواء على المستوى المعرفى أو الأخلاقى والسياسى كانوا ينظرون إليه من جانب واحد فقط أو من منظور واحد ألاّ وهو المنظور الحسى. فالإنسان كما صوره الفكر السوفسطائى رغم اختلاف ممثليه مجموعة من المشاعر والأحاسيس من شخص إلى آخر ومن مكان إلى آخر، وبالتالى فلا مجال لما هو مطلق وعام، ولا مجال لما لايستطيع الإنسان إداركة فوجود الأشياء أصبح يتركز على إدراك الإنسان لها. هذا بالإضافة إلى أن كل إنسان أصبح له عالمه الخاص الذى يتغير من لحظة إلى أخرى، ولا مجال فيه لتميز بين الواقع والظاهر بين الإعتقاد الشخصى والحقيقة.

هكذا كانت النتائج الحقيقية التى ترتبت على الإغراق فى النزعة الحسية النسبية المتغيرة. هذا وقد ألمح الباحث خلال عرضه السابق للجانب المعرفى لبعض التناقضات. التى تعترى الآراء السوفسطائية، ويبدو أن هذا التناقض

كان سمة من سمات غالبية الشخصيات السوفسطائية أنفسهم. على سبيل المثال نجد جورجياس فى معالجته للجانب المعرفى لا يقيم أى إعتبار لقدرة اللغة على توصيل الحقائق أو حتى التعبير عنها، وجورجياس هنا إذا كان يثير قضية جديرة بالإهتمام وهى قضية اللغة وعلاقتها بالواقع، لكن موقفه الفعلى كان عكس ما أثاره عن اللغة، لقد كان لسان حاله يقول وهو الخطيب المعروف أن اللغة هى الوسيلة الأكيدة للتفاهم وأن البلاغة فن الإقناع، هكذا اكتفى جورجياس بإثارة المشكلة فقط دون تقديم حلول مقترحة من جانبه. وعلى الجانب الأخلاقى والسياسى كانت النسبية السوفسطائية أشد خطراً فلقد هدم السوفسطائيون بنقدهم الشديد كل المعانى الأخلاقية الحقة دون أن يقيموا مكانها شيئاً، وأحلوا محل المثل الأعلى القديم للشجاعة وللشرف وللبذل معانٍ مثل القوة، المتعة، الظلم، ولعل التفرقة التى أقامتها السوفسطائية بين قانون الطبيعة البشرية وبين القانون الوضعى، والإنتهاء من ذلك إلى إتباع قانون الطبيعة البشرية لخير دليل على المغالاة بالأخذ بالنسبية المتغيرة فى مجال الأخلاق والسياسة، وإنهيار كل القيم الثابتة وتدهورها.

والحركة السوفسطائية بهذا عبرت عن روح العصر التى عاشت فيه بصدق وواقعية تامة، أقول هذا خاصة إذا علمنا أن حرب البلوبونيز التى خربت اليونان ودمرتها كانت بمثابة حرب أيدلوجية واجتماعية أكثر منها حرب عسكرية كما كانت أيضاً بمثابة صراع بين نظام ونظام بين الديمقراطية الأثينية والقوة الحربية للأوليفاركية الاسبرطية. وقد لعبت هذه الحرب دورها المشئوم فى بلاد اليونان وجعلتها لقمة سائغة لعهد الاستبداد. من هنا كان السوفسطائيون أنصار مذهب القوة فوق الحق صدىً طبيعياً لأحداث العصر التى كانت فيه. لكن مما يؤخذ على السوفسطائين هو أنهم لم يقدموا أى محاولة ولو كانت ضمنية لإصلاح ما هو كائن بالفعل وكأن لسان حالهم يقول ليس فى الإمكان أفضل مما هو كائن، نعم لقد أكتفى السوفسطائيون بالإنسياق والإنصهار مع الأوضاع القائمة، بل مما أزاد الأمر سوءاً أنهم راحوا يعلمون الناس كيف يتأقلمون مع هذه الاوضاع وكيف يحققون سبل النجاح وإكتساب

ما يمكن إكتسابه. وفى النهاية إن الحركة السوفسطائية إذا كانت قد حققت إفادة حقيقية، فهذه الإفادة لم تكن لصالح اليونانى بقدر ما كانت هذه الإفادة لصالحها وصالح روادها ويشهد على ذلك الثراء المادى الفاحش الذى وصل إليه غالبية أعلام السوفسطائيين فى ظل الأوضاع القائمة التى كانت تسوء يوماً عن يوم بفعل تعاليمهم التى كانت تهدم ولاتبنى.

الفصل الثانى

الإنسان فى الفلسفة السقراطية

أولاً:

علاقة النفس بالجسد

ثانياً:

سيكولوجية المنهج السقراطى

ثالثاً:

وحدة المعرفة والفضيلة

رابعاً:

وحدة الخير والسعادة

خامساً: المصير الإنسانى

تعقيب

الفصل الثانى

الإنسان فى الفلسفة السقراطية

إن الانتقال من دراسة ما خلفته الحركة السوفسطائية، إلى دراسة الفلسفة السقراطية، لا يعنى الابتعاد عن محور دراستهم وجوهرها، أعنى الفلسفة الإنسانية. فكما نعلم أن سقراط، قد شارك السوفسطائيين فى الاهتمام بالإنسان، وشئونه، وجعله محور الاهتمام، وجوهر البحث والتأمل والدراسة. ورغم ذلك فبين السوفسطائيين وسقراط اختلافات جوهرية، لابد من وضعها فى الحسبان، سواء من ناحية المنهج، أو الهدف والغاية.

فكما هو معروف أن السوفسطائيين، كان هدفهم إخضاع الإنسان والتأثير على شعوره وسلوكه. فكل ما كان يبتغيه السوفسطائى قبل كل شئ، إثبات ونقض أى شئ، فهو اليوم يدافع عن موضوع، وينتقض الاعتراضات التى أثارها، ويترك للغد أمر المدافعة عن ذلك الموضوع المتناقض كليا بوجه المناقضين العتيدين فى حين كان منهج سقراط يهدف مؤازرة الإنسان، فى إدراك ذاته الحقيقية فى كونه مفكراً لذا اختلف المنهج السقراطى عما هو شائع ومعروف فى ذلك الوقت عند السوفسطائيين فقد كان يحتوى على طرق مختلفة لمعالجة الخطأ فى التفكير وتنقية العقول من السفسطة، والكشف عن الموضوعات التى يجب أن يكون الإنسان على علم بها. فالإنسان يمتلك الحقيقة، ولكنه يحتاج لمن يساعده فى استخراجها. ومن ثم كان سقراط يهدف قبل أى شئ إلى التعرف على الذات الإنسانية من الداخل، تلك الذات التى أهتم بها السوفسطائيين، ولكن ليس كما فعل سقراط بل اهتموا بعلاقة هذه الذات بالعالم الخارجى عالم الأشياء.

بالإضافة إلى ما تقدم، اختلفت الأخلاق السقراطية، عن الأخلاق السوفسطائية ومرجع الاختلاف، هو أن الأخيرة كانت تعتبر المنفعة هى المقياس الأخلاقى، وهذه المنفعة فردية خالصة تختص بكل إنسان على حدة ما

يبدو للفرد الواحد أنه خير فهو خير، وما يبدو للفرد الآخر أنه شر فهو شر، بل إن الشئ الواحد قد يظهر للفرد الواحد فى فترتين مختلفتين على أنه خير وشر معا. كما كانت تعنى النزعة السوفسطائية بهذا النفع أن يسيطر الإنسان على الآخرين. أما الأخلاق السقراطية إذا كانت قد أرجعت المقياس الأخلاقى إلى ما هو نافع حيث أن الفضيلة هى ما فيه نفع للإنسان والرذيلة ما فيه أذى يلحق به، لكن الأخلاق السقراطية كانت تعنى بهذا النفع السعادة التى تعود على المجموع.

وتختلف الأخلاق السقراطية من ناحية أخرى، عن الأخلاق السوفسطائية فى أن الوسيلة المؤدية اليها مختلفة عن الوسيلة التى تؤدى إلى تحقيق الأخيرة. وأية ذلك أن هذه الوسيلة عند السوفسطائيين هى الخطابة، بينما الوسيلة عند سقراط هى الحوار. ويضاف إلى هذا أن النتيجة التى يصل إليها الإنسان مختلفة فى كلتا النزعتين : أى النزعة السقراطية، والنزعة السوفسطائية. إذ أن الأولى تؤدى إلى معرفة الإنسان لنفسه بنفسه، على حين أن الثانية تؤدى إلى البراعة والمهارة فحسب.

ولمعرفة ملامح الإنسان عند سقراط يقضى الحديث عن فلسفة سقراط الإنسانية من جميع جوانبها وذلك من خلال نظريته فى النفس التى تُعد لب فلسفته كلها، فنظرية سقراط فى النفس الإنسانية هى أساس الجانب الأخلاقى، حيث أن النفس خيرة وعاقلة بفطرتها، فالخير والعلم يستقران معاً فى أعماقها لا ينفصلان. ومادامت النفس الإنسانية خيرة بفطرتها فإن الإنسان لا يمكن أن يقبل على الخطأ وهو مستيقن بأن ما يفعله ليس هو الحق، لأن فعل الخطأ نزوع لا يستقر فى طبيعة الإنسان الخيرة فعليه إذاً أن يتعرف على أسباب هذا الخطأ الخارجة عن النفس. والمحيطة به، لأنه يعرف أن نفسه سليمة العناصر عميقة المعرفة فإذا ما وقع فى الخطأ عليه أن يعرف الأسباب التى دفعت النفس إلى الخطأ وذلك يكون بواسطة العقل. فالعقل إذا هو المرجع الأول

والأخير للأخلاق، لأنه يمثل الصمام الذى يضبط الحياة الأخلاقية عن طريق الإدراك الثابت.

بهذا أراد سقراط لفلسفته غاية اجتماعية كى تكون ثمارها محسوسة ملموسة فى كل الأوساط العقلية، فلا تكون غريبة فى موضوعها، أو بعيدة فى أثوابها الفكرية من أن تفهمها الاستعدادات الفطرية لكل إنسان سواء أبلغت عقليته نصيبا وافيا من العلم، أو ظلت على سجيتها لا يصقلها إلا تيار الحياة.

والدارس لفلسفة سقراط يجد بعض الصعوبات، فكما نعلم أن ما وَصلَنا عن سقراط كان عن طريق أكسينوفون، وأفلاطون وأرسطو. وتعد محاورات أفلاطون، هى الجانب الأعظم لفلسفة سقراط وهنا تكمن الصعوبة فى التفرقة بين ما قاله سقراط، وما دون أفلاطون. ولذا فسوف يلجأ الباحث بقدر المستطاع إلى الأستعانة بالمصادر الثلاثة، وأخذ ما أتفقا عليه بخصوص الفلسفة السقراطية.

أولاً: علاقة النفس بالجسد.

لقد كان سقراط فى الواقع الفيلسوف الإغريقى الأول، الذى عرض بوضوح مسألة العلاقة بين النفس والجسد. فكما مر بنا سابقا أن هذه المسألة استغرقت بشكل خاص اهتمام الآورفيين، والفيثاغوريين، لكن هؤلاء أدرجوا النفس فى دائرة الأساطير، والديانات السرية والنحل المختلفة، بدلاً من إدراجها فى دراسة فلسفية واضحة المعالم. ومع سقراط تغيرت تلك النظرة القديمة للنفس الانسانية، وكذلك علاقاتها بالجسد[1]. فسقراط أول من قدم دراسة فلسفية لماهية النفس، وعلاقاتها بالجسيد، ولا يعنى هذا أنه لم يتأثر بما قدمه السابقون عليه، بل يجد الباحث أصداء لا سبيل لإنكارها يدين بها سقراط للسابقين عليه.

١- ثيوكاريس كيسيديس : سقراط، صـ٢٥٥.

ولمعرفة ماهية النفس كما صورها سقراط، وعلى أى أساس قامت، ينبغى فى البداية تحديد نقطة أنطلاقه فى دراسته للنفس. أعنى تلك المقابلة التى أقامها بين العقل الإلهى، والنفس الإنسانية، بين دور العقل الإلهى فى السيطرة على العالم، ودور النفس فى السيطرة على الجسد. وقد يعترض البعض على مثل هذا، على أساس أن سقراط، لم يكن له عظيم الأهتمام بدراسة الأمور الطبيعية. وهذا إن كان صحيح بالفعل، بدليل ما ورد فى محاورة الدفاع، حيث يقرر سقراط أنه لا يفقه شيئا فى هذا الموضوع وأنه لا يشتغل بالعلم الطبيعى على أى نحو[١]. لكن الدارس لمحاورة فيدون ليجد أن سقراط، قد عرف فلسفة أنكساجوراس، وتعجب من موقفه. لأنه على الرغم من قوله بالعقل المنظم للأشياء، إلا أنه لم يستخدمه كعلة حقيقية لها دورها فى تنظيم العالم. من هنا آمن سقراط بوجود عقل منظم للأشياء، وأقر ما لم يقره أنكساجوراس بوضوح، وهو أن الأشياء كلها تحمل سمة العقل من حيث هى منظمة على أحسن نحو ممكن وفقا لقواعد فى التوافق والكمال[٢].

هذا ويؤكد أكسينوفون على تلك اللهجة الواردة فى محاورة فيدون، وذلك أثناء تعليقه على حوار سقراط مع أرسطو ديموس، حول تنظيم نشأة الكائنات الحية. فيقول :"إن الكائنالت فيما يرى سقراط تكونت اعضائها من أجل نفع معين، فالعين قد نظمت لكى ترى والأذن لكى تسمع، بالإضافة إلى ذلك توجد أشياء أخرى، فمثلاً مقلتا العين لكونها ضعيفتين وضعتا خلف الأجفان لكى تفتح كالأبواب عندما نريد أن نرى، وتغلق عند النوم وهذه الأشياء التى تكونت على هذا النحو، لا يمكن لها أن تكون راجعة إلى الصدفة، إذ أن علتها فى العقل. أن بنية الجسد الإنسانى والحيوانات جميعا، هى كما هو واضح من عمل عقل إلهى وعناية إلهية خيرة حكيمة، بيد أن هذه العناية الإلهية تبدو خاصة فى الخيرات التى غمرت الإنسان. فهى لم

١- أفلاطون : محاورة الدفاع، ترجمها عن النص اليونانى د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة سنة ١٩٧٣، فقرة ١٩ جـ - د. صـ ١٢٢.

٢- أفلاطون : محاورة فيدون، فقرة ٩٦،٩٧. صـ٢٤٠.

تكتف بتكوين أجسادنا تكويناً تتفوق به كثيرا على الحيوان، بل إنها أعطتنا فضلا عن ذلك نفساً عاقلة نحصل بها على أعظم الامتيازات....."[1].

من هذا المنطلق ومن خلال رؤية سقراط للعقل الإلهى الذى يحكم العالم، وجد لهذا العقل الإلهى صورة فى الإنسان. فالإنسان يمتاز بالعقل الذى يمتلكه. وقد قال سقراط فى حديثه مع أرسطو ديموس كما يرويه لنا أكسينوفون وهو يعدد خيرات العناية الإلهية : "إنها لم تحصر عنايتها فى تكوين أجسادنا، وإنما وهبتنا ماهو أهم شئ، وهو النفس العاقلة". وفى رده على أنكساجوراس الذى سبق أن قال : "إن الإنسان عاقل لأن له يدان" يعلن أن تفوق الإنسان لا يمكن تفسيره ببنيه بدنه فقط، بل ينبغى أن نبحث عن السبب الحقيقى فى نفسه بما هى نفس عاقلة.

وقد حاول سقراط إفهام محدثه عظمة العقل الإلهى، عن طريق عقد مماثلة بينه، وبين النفس الإنسانية. فكما أن أبداننا هى أجزاء من العناصر المادية التى يتكون منها العالم، كذلك نفوسنا هى أجزاء من العقل الإلهى. وبإمكاننا أن نحكم على قدرة هذا العقل عن طريق ما نجده فى ذواتنا، فكما أن نفوسنا تسيطر على أبداننا، كذلك ينظم العقل الإلهى الأشياء جميعا وفق ما يريده، وكما أن عقولنا بإمكانها أن تعنى بأمور متعددة مختلفة ومتباعد بعضها عن الآخر فى وقت واحد، كذلك بإمكان العقل الإلهى أن يعنى بالأشياء كلها فى وقت واحد. ينبغى لنا ألا ننكر قدرة العقل الإلهى بحجة أنه غير مرئى، فنفوسنا ليست هى ذاتها مرئية بالأضافة إلى عيون أجسادنا. ومع ذلك فنحن نعرف أنها موجودة دون شك، وأن لديها القوة على السيطرة على أبداننا[2].

1- Xenophon : Memorabilis of Socrates, Trans by.. R J. Watson, J. M. Dent & Sonltd, London, 1951. IV. Ch 4 - 2-6. P.127.

وأيضا

- شارل فرنر : الفلسفة اليونانية، صـ٦٣.

- د. أميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان، صـ١٥٦.

2- Xenophon : Op. Cit., K IV : Ch 3. 4-8. PP.123.124.

انتهى سقراط إذاً إلى أن طبيعة النفس الإنسانية عاقلة متفقه بهذا مع العقل الإلهى أو تشبه إلى حد ما، وليس معنى هذا أن سقراط أدخل النفس فى الدوائر القديمة مثل الأورفيين والفيثاغوريين، فهو لم يعنى منها إلا بناحية صلتها بالعقل الإلهى. وفرض أن هذه العلاقة إنما هى علاقة من حيث اتحادها فى صفة العقل مع الفارق العظيم بين الكم والكيف، وبين العقل الإلهى والعقل الإنسانى. بمعنى آخر أن الإنسان عند سقراط جسم ونفس، وكل عنصر من هذين العنصرين متجانس مع شبيهه من قوى الكون، فالجسم متجانس مع مادة الكون، والنفس الإنسانية متجانسة مع الروح العاقلة المطلقة، وكلاهما غير ميسر للنظر. بهذا التفكير اختلف سقراط عن السابقين فى تصورهم للنفس الإنسانية لذلك فلا مجال للبحث عن ماهية النفس وجوهرها وسط الأساطير المختلفة كما كان الحال فى العصور السابقة عليه(١).

من هنا تبدأ الفلسفة السقراطية من الإيمان بحقيقة النفس وجوهرها، من الإكتشاف الحقيقى لسقراط أعنى الفطرة الإنسانية التى رسمت معالم طريق التفلسف السقراطى وخطورته، والدور الحقيقى للفلسفة، والدعوة إلى التعرف على هذه النفس، ومعرفة سجاياها الدفينة، وتلك هى مهمة الإنسان الحقيقية، والهدف الأساسى لحياته(٢). فدراسة الإنسان لعالمه الداخلى قيمة من أعلى القيم، لأنها تنبع من قلق نفسه، ومصيره، ورغبته فى المعرفة. هذا وتتوقف سعادة الإنسان، على معرفته بالنفس وطبيعتها(٣). فالناس يتمتعون بقدرٍ عظيم من المتع، نتيجة لمعرفتهم بأنفسهم، فى حين أنهم يجلبون على أنفسهم قدراً هائلاً من الشرور من خلال كونهم غافلين عن أنفسهم وحدودها، لأن من

١- محمد أمين المفتى : فكرة عن فلسفة سقراط، صـ٨٨.

2- Leonard Nelson : Socratic Method and Critical Philophy. Trans. by : Thomask. Brown, Introduction : by : Juliuskraft, Dover Publications, Inc, New York, 1965. P. 1-3.

3- James, N. Jordan : Western Philosophy Antiguity to the Middle Agees, Macmillan Publiching.

وأيضاً ثيوكاريس كيسيديس : سقراط. صـ٢١٠.

عرف نفسه، عرف ما يكون مناسبا لها، ويفرق بين ما يكون بمقدوره فعله، وما لا يكون، فيقبل على الأول، ويتحاشى الثانى. أما ذلك الذى لا يعرف نفسه، فإنه ينخدع فى قدراته، فلا يعرف ما يحتاجه حقا[1].

ومن ثم كان هدف سقراط فى فلسفته إيقاظ الناس، ليدركوا ماهم عليه، فيعرفوا ما ينبغى البحث عنه والاتجاه إلى فعله، لذا تبنى سقراط الشعار الشهير الذى وجد على معبد دلفى "اعرف نفسك بنفسك" وراح يردده بين الناس ويدعوهم لهذا الأمر. ولنفترض الآن أن رجلا ممن يدعوهم سقراط إلى هذا سأله : كيف تتم معرفة النفس بالنفس كيف السبيل للوصول إلى ذلك لمعرفة ما يكمن فيها؟ بالطبع سوف يجيب سقراط بأن معرفة النفس وما يكمن فيها لن تتم إلا عن طريق لغة الحوار الفلسفى بين عقل وعقل أو بين فكرة وأخرى. وهذا ما يوضحه ويشرحه لنا المنهج السقراطى.

ثانياً: سيكولوجية المنهج السقراطى.

لا يعنينا هنا البحث عن معالم المنهج السقراطى بقدر معرفة هدف هذا المنهج وإثارة النفس الإنسانية واستخراج ما يكمن فيها، فلقد أقام سقراط منهجه الفلسفى على أساس فكرته عن النفس الإنسانية حيث أنه كان يعتقد أن المعرفة فطرية فيها وأن العلم الصحيح الفكرة هو هبة من الإله لها حيث تدخره فى أعماق أعماقها، ولكن الذى يمنع الإنسان من أن يستمتع بهذا الإشراف العقلى هو جهله بالطريقة العقلية التى يستطيع بها أن يفجر هذا النور الكامن فى نفسه، لذلك فإن كل ما تريده هذه النفس لكى تظهر على فطرتها خيرة، وعالمة هو التوجيه العقلى والروحانى الصحيح. وقد كان هذا هو الدور الحقيقى لمنهج سقراط، بل ولفلسفته بأسرها.

1- Xenophon : Memorabilia. B.IV. Ch. 2. 26-27. P. 122.

وأيضاً د. محمود مراد : مشكلة الحرية فى الفلسفة اليونانية، صـ٥٣.

ومن المؤكد أن هذا التوجيه العقلى لا يمكن أن يتم بدون الحوار* والاتصال الحيوى. وبدون حوار حقيقى، يؤكد سقراط أنه ليس هناك من حكمة أصيلة ولا صورة عامة أو كلية. ولا يعنى هذا أن سقراط كان يهدف من الحوار غرس مبادئ وقيم معينة بقدر ما كان يهدف إلى الوصول مع الآخرين لإدراك الحقائق عن طريق هذا البحث المشترك بينه وبينهم[1] لكن ما عساها أن تكون مراحل هذا الحوار السقراطى؟ وما هى السمات الحقيقية لهذه المراحل؟

إن الدارس لمحاورات أفلاطون المبكرة أو ما تسمى بالمحاورات السقراطية ليستطيع أن يدرك أن نقطة البدء فى الحوار السقراطى هى إقراره التام بالجهل وعدم المعرفة إقرارا تظاهريا وتهكميا هلى حد قول أكسينوفون الذى دون لسقراط إحدى مناقشاته الرائعة مع جلوكون بن أريستون ذلك الشاب الذى لم يتجاوز العشرين من عمره، وتتوق نفسه للوصول إلى مناصب الحكم، مما أثار عليه السخط العام، نظرا لغروره. وهنا تدخل سقراط وبدأ فى

---

* – يؤكد الباحث السوفيتى ق. تولستيج على أن سقراط هو أول من أدرك القيمة الثقافية للعلاقات بين البشر، وجعل من المحادثة فنا أصوليا. ويقول تولستيج : "يبدو أن التحادث أو الدخول فى علاقة مع الناس الآخرين، ليست أبدا أمرا سهلا، إنها موهبة استثنائية لم تكن تعطى لأى إنسان. بالمقابل، فالبحث عن الحقيقة هو ملكة فى التفكير متطورة، تستوجب فن الإصغاء والسماع للآخر، للرد كذلك على الرغبة فى الإتصال الوسيلة الوحيدة لمعرفة العالم والذات . وهذه الخاصية ذات الأهمية، ليست منتشرة كثيرا فى عصرنا.." انظر ثيوكاريس كيسيديس : سقراط. حاشية رقم –١– صـ١٩٦.

وحول التأكيد على لغة الحوار الفكرى بيننا وبين الآخرين يذهب الأستاذ الدكتور عاطف العراقى فى نزعته العقلية التنويرية إلى أنه لا بديل عن الحوار الفكرى بيننا وبين المثقفين من الطرف الآخر إذا كيف يتسنى لنا الرد أو النقد أو تفنيد ما قد يبدو من أخطاء فى وجهه نظر الخصم إلا بالتعرف على وجهة نظره وأبعاد هذه الوجهة من النظر. فلغة الحوار سوف تكشف عن ثراء فكرى بغير حدود إذ أن لغة الصمت لا تفيدنا أية فائدة ولن يتكفل الصمت بتحليل أبعاد أية قضية من القضايا بل ستؤدى بنا لغة الصمت إلى الأغتراب عن الواقع أغترابا يعد أسوء نوع من أنواع الأغتراب، أما لغة الحوار، لغة النطق، فإنها اللغة الإيجابية المثمرة والمفيدة.

انظر د. عاطف العراقى : العقل والتنوير فى الفكر العربى والمعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط١. بيروت – لبنان سنة ١٩٩٥، صـ١١.

1- B. A.C.Fuller : Ahistory of Phiolsophy., P. 108.

الحوار معه، وفي النهاية اتضح لجلوكون جهله بكل أمور الأقتصاد والحرب، وهي من أهم شروط الساسة. هذا ويعترف جلوكون بأن سقراط في حواره إنما كان يتهكم منه(١).

إذاً فالتهكم أو التظاهر بالجهل، هو المبدأ الذى يظهره سقراط قبل دخوله في أى حوار مع الآخرين. والتسليم بأقوالهم تسليماً تظاهرياً. وذلك حتى يثير في نفس محاوره الشعور بالزهو فيحس بأنه أعلى منزلة من سقراط، وأقدر في الرد عليه. ويتراءى له سقراط في هذه اللحظة كرجل ضعيف النظر ضحل التفكير(٢). لكن ليست هذه هي النهاية فسرعان ما يظهر الوجه الحقيقي لسقراط، وذلك بإلقاء الأسئلة على الخصم والانتقال بحرية من أقوال الخصم إلى أقوال لازمة عنها، ولكن لا يسلم بها الخصم، فيوقعه في التناقض، ويحمله على الإقرار بجهله(٣).

وهذه المرحلة الأولى التي تعرف باسم مرحلة التهكم، تظهر قدرة سقراط على الإبداع والمحاورة، وذلك بواسطة أسلوبه المبدع في الفحص وإحضار الأمثلة والشواهد التي تدعم موقفه. تلك الأمثلة التي كان على دراية بها كإنسان مدرك لحياته، فهو يستخدم ماهو شائع وعام من المصطلحات مثل العدالة، والتقوى، والشجاعة،. من أجل تحديد هدف هذه المصطلحات والوصول إلى حقيقة أمرها بعد أن شوهها السوفسطائيون وأهدروها لذلك كان هدف سقراط الأول تنقية النفس والعقل، من كل ما أذاعه السوفسطائيون(٤).

وكان التهكم السقراطي أشد ما يضايق الذين يعتقدون معرفة كل شئ من السوفسطائيين المعاصرين له، مما يجعلهم يقرون له بشكل أو بآخر قدرة

1- Xenophon : Memorabilia , B. IV.Ch. 3. 6-9. P.127.

وأيضاً د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان، صـ١٤٩.

٢- د. محمد على أبو ريان : المرجع السابق، حـ١. صـ١٢٦.

3- B. A. C. Fuller : Op. Cit., P. 109.

4- F. J. Church : The Trial and Beath of Socrated, Macmillan and Co., Limited Stmartins Street , London. 1913. Introduction. P. xlix.

البارعة فى فن السؤال. وفى محاوره الجمهورية صورة حية لمثل هذا خاصة فى الحوار الذى دار بين ثراسيماخوس وسقراط حول مفهوم العدالة، الذى عرض له الباحث سابقا عند الحديث عن الجانب الأخلاقى، والسياسى لدى السوفسطائيين. والذى يعنيينا هنا أن ثراسيماخوس فى هذا الحوار يظهر إستياءه الشديد من الطريقة التى يجرى بها سقراط المحادثة، ويعلن أن هذا ما هو إلا التهكم السقراطى المعتاد[1]. ولا يعنى هذا أن تهكم سقراط كان موجهاً ضد الصحيح من الأراء، والنبيل من القيم، بل كان ضد الأفكار الخاطئة والقيم الفاسدة، وكذلك الأحترام الأعمى لكل ماهو فاسد من التقاليد، وما أكثر ما أعتنق السوفسطائيون مثل هذا.

ويتساءل الباحث هل كان سقراط يكتفى بإقرار الخصم بالجهل وعدم المعرفة؟ هل كان سقراط يهدف من الحوار إيقاع الخصم فى التناقض؟ فى حقيقة الأمر لم يكن الهدف النهائى من الحوار السقراطى إيقاع الخصم فى التناقض، وإقراره بعدم المعرفة وإلا كان حال سقراط فى هذا حال السوفسطائيين الذين كانوا يهدفون دائماً التغلب على الخصم، ولو كان ذلك على حساب الحقيقة[2]. أما سقراط فكان فى تهكمه يمهد للمرحلة الثانية من الحوار، أعنى مرحلة التوليد. ونقطة البدء فى هذه المرحلة الثانية من الحوار السقراطى هى ما انتهى اليه سقراط من تهكمه أى إقرار الخصم بعدم المعرفة وإثارة التفكير المُلح على معرفة الحقيقة[3].

وهنا يبدأ سقراط من هذه النقطة بإلغاء الآسئلة على محاورته، مرتبة ترتيباً منطقياً مقصوداً بحيث يجعل من السهل الوصول إلى الحقيقة المرادة عن طيب خاطر، دون تشدد، أو أدنى أعتراض حتى يخيل للخصم ويشعر فى قرارة نفسه وكأن هذه الحقيقة إنما مكتشفها بنفسه. وهذا هو المقصود بالتوليد

1- Plato : Repblic, B1. 337a-338.

2- F. J. Chuich : Op. Cit., P. xlix.

٣- راجع : أفلاطون : محاورة أوطيفرون : ترجمة د. عزت قرنى ضمن محاوراته محاكمة سقراط، دار النهضة العربية، القاهرة سنة ١٩٧٣، فقرة ٥ أ - ب، ٦ أ-ب، ٥٣ أ. صـ٣٩ -٤٠.

السقراطى[1]. وتتميز المرحلة الثانية من الحوار السقراطى بالعمليات الفكرية، التى كانت تدور فى أعماق النفس، وفى صميم العقل بمعنى أن النتائج التى كانت تلمسها النفس، ويطمئن اليها العقل هى التى كان يشعر معها صاحبها كما ذكرت أنه إنما اهتدى إليها بنفسه[٢].

وتُكمن أهمية هذه النقطة فى أن الفكرة التى أهتدى إليها المحاور، ما هى إلا تعبيراً واضحاً عن مواهبه العقلية وميزاته الداخلية وبناءً على ذلك فالإنسان حين يناقش فكرة ما فإنه لا يهتدى إلى حقيقتها فقط، بل هو يهتدى كذلك إلى كوامن نفسه فيعرفها معرفة حقيقية. وهذا ما كان يبغيه سقراط، ويريده كنتائج لأسلوب حواره وفى هذا تُكمن فكرته الرئيسية التى أقام عليها منهجه أعنى أن النفس الإنسانية بطبيعتها خيرة وعالمة[٣]. بهذا وضع سقراط منهجه وطريقته للوصول إلى مافى داخل النفس من معرفة حقيقية، مطبقاً بالطريقة العملية على مئات الناس الذين حاورهم فى الشوارع والأسواق الشعار الذى كان يدعو اليه أعرف نفسك بنفسك. صحيح أنه ساعدهم فى الوصول إلى المعرفة لكنه لم ينسب الفضل لنفسه فى شئ بل كان حريصا أشد الحرص على أظهار أن محاوره قد وصل إلى الحقيقة بنفسه ومن داخل نفسه. ولكن ما هى طبيعة هذه المعرفة التى كان ينشدها سقراط؟ ماهو ذلك العلم المراد الوصول اليه من داخل النفس الإنسانية والذى يجب تنميته؟.

ثالثاً: وحدة المعرفة والفضيلة.

إن العلم المتضمن فى النفس الإنسانية، والذى يجب علينا تنميته، ليس فى رأى سقراط علم الطبيعة، بل علم الإنسان، أى ماهو صالح بالإضافة إلى الإنسان وهو علم الخير، الذى ينبغى للإنسان أن يطلبه لأنه بمثابة فن تنظيم السلوك الإنسانى، وتوجيه نحو ماهو فاضل. ولعل هذه النقطة هى بعينها التى

1- Plato : Repblic., B 1. 337.

٢- انظر برتراندرسل : حكمة الغرب، الجزء الأول، صـ٩٩.

٣- محمد أمين المفتى : فكرة عن فلسفة سقراط، صـ١٠٢.

يتفق فيها سقراط مع السوفسطائيين، فقد كان مثلهم يرى أن موضوع المعرفة الإنسانية هو الإنسان، وخير الإنسانية، لا الطبيعة. بيد أن سقراط يختلف عن السوفسطائيين بفكرته القائلة بأنه ينبغى لهذه المعرفة أن تكون علماً حقيقياً. فكان يأخذ على السوفسطائيين أنهم كانوا يعتقدون بأن الأمور الإنسانية يمكن أن توجهها براعة قائمة على الخبرة الخالصة، أكثر مما هى قائمة على العلم الدقيق المقبول من كل الناس فى كافة الظروف. ولقد عجب سقراط من أحوال الناس، وكان يعتقد أن الناس يعنون عناية شديدة بآلاف الأمور الثانوية، مثل الثروة، والشهرة، والجاة. ويهملون الشئ المهم العناية بنفوسهم وتجميلها، والحكمة والحقيقة. أنهم لا يعرفون أن العناية بالنفس، وطلب الحقيقة، وفن السلوك القويم لا يمكن أن يترك أمرها للصدفة لأن هذا الفن يطلب علما، هو أكثر العلوم ضرورة[١].

لأجل هذا لم يكن الأكتشاف الحقيقى لسقراط العقل، أو الماهيات العقلية، بل كانت النفس الإنسانية أو بعبارة أكثر وضوحا، الفطرة الإنسانية، لأنه كان مهتما فقط بأن يوجه مواطنيه الأثينيين إلى هذه المسألة بالذات، أو إلى أن لهم نفساً أو فطرة تختلف فى طبيعتها على الجسد الذى تسكن فيه. وكان سقراط يلح عليهم بأن يولوا تلك النفس، أو تلك الفطرة بالتربية والرعاية، حتى تصفوا وتشف، وتكون قادرة من تلقاء نفسها على التمييز بين الخير والشر. وعلى أن تصل بإمكاناتها الذاتية أو ببصيرتها إلى طريق الفضيلة والهداية[٢]. وتلك هى المهمة الحقيقية للفلسفة السقراطية على حد تعبير "تومان" الذى يرى أن سقراط، كان يؤمن أن مهمة الفلسفة هى غرس الأفكار المطلقة التى يمكن أن تفيد فى الحياة اليومية العملية فهو زعم أن الهدف من الفلسفة هو تطهير الوعى الاجتماعى وتنميته، لذلك فقد دعم الروح الاجتماعية فى مجتمعه[٣].

١- شارل فرنر : الفلسفة اليونانية، صـ٧٣-٧٤.

٢- د. يحيى هويدى : قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة سنة ١٩٩٣، صـ٢٧.

3- E. W. F Tomlin : Great Philosophers the Westrn World., Skeffungton and Sonltd , London. 1949. P.33.

لقد كان إيمان سقراط بالعقل الإنسانى، واعتباره الملكة التى تميز الإنسان من بين سائر المخلوقات، هو البرهان الأول على أن الفضيلة معرفة. فالإنسان فى أعتماده على العقل يضع لنفسه أهدافاً ومهمات محددة، وفى تمكنه من المعارف والتجربة التى يكتسبها، يسعى إلى تحقيق أهدافه، وبقدر ما تكون معارف الإنسان شاملة تكون مهاراته كبيرة، ويؤدى مهامه بنجاح ويشبع حاجاته. والمعرفة تُمكّن الإنسان من استخدام كل الوسائل التى يقتضيها، لتحقيق الرفاهية والسعادة مثل الصحة والثروة استخداماً عقلياً بعيداً عن كل ماهو غير سليم وغير مقبول[1]. وبناء على ذلك كان سقراط يعتقد أن الثروة والصحة ليس فى ذاتهما خيراً أو شراً. فالأمر يتوقف على المعرفة أو الجهل الذى يؤول اليه الأول أو الثانى. إذاً فالمعرفة هى الخير، والجهل هو الشر[2].

ويتحدث سقراط عن طبيعة المعرفة التى يعنيها، والتى تحقق الخير الإنسانى حين يفرق بينها وبين المعرفة المهنية التى يحملها الصانع، والنجار، والسياسى فهؤلاء جميعاً لديهم معرفة بمجال عملهم لا يمكن إنكارها لكن العيب الخطير الذى وجده سقراط لديهم، وهو أنهم يظنون ماداموا يعملون فى ميدانهم الخاص، أنهم خبراء أيضا فى أشياء أخرى لعل أهمها الشئون البشرية ويقصد سقراط بها مسائل العدل والظلم، والفضيلة والرزيلة. وهذه تلك هى مجال المعرفة الأخلاقية التى تعد أعلى منازل المعرفة، وأكثرها قيمة[3]. فالمعرفة الأخلاقية هى وحدها القادرة على تحديد شكل السلوك الإنسانى والمنهج الملائم لهذا السلوك فكلما كان الإنسان على معرفة كلية شاملة للأمور عرف فى الوقت نفسه أحكامها وكيفية التعامل السليم معها، وأستطاع أن يوفق بين بواعثه النفسية الداخلية وهذه الأمور الخارجية. وبالتالى فالإنسان يفعل الخير بناء على هذه المعرفة، معرفة ما يحقق له الخير والسعادة ولا يقبل

١- أفلاطون : محاورة الدفاع، فقرة ٢٩ هـ. صـ١٤٤.

2- Plato : Meno. Transby : G. M. A.Grube. Hockett, Publishing Co., Inc, India, 1978. 77 e.

٣- أفلاطون : محاورة الدفاع، فقرة ٢٢ د. صـ١٢٩-١٣٠.

على ما يوقعه من الضرر والشر. من أجل ذلك كانت المعرفة فضيلة والجهل رذيلة[١].

إن الإنسان فى الأخلاق السقراطية إذا كان يفعل الخير بناء على المعرفة الأخلاقية، فإنه أيضا إذا ما أقبل على الشر فليس هذا لكونه شريرا بالطبع، بل لأنه يجهل ما قد أقبل عليه من الشرور، فالجهل يجلب على الإنسان كما يرى سقراط قدراً هائلاً من الشرور، لأن صاحبه يفتقد المعرفة بنفسه وحدودها ومعرفة ما يناسبه[٢]. ومن الملاحظ إن سقراط يربط بوضوح بين المعرفة أو الفضيلة، والسلوك العملى للإنسان، بل أنه يجعل من المعرفة الأخلاقية المعول الوحيد الذى تقوم عليه الفضيلة كما يعد الجهل أيضا هو السبب الوحيد لوقوع الإنسان فى الشر. وينتقد أرسطو هذا الموقف من جانب الأخلاق السقراطية ويرى أن المعرفة وحدها ليست كافية لتحديد السلوك الإنسانى فإلى جانب المعرفة توجد الأرادة والشخصية اللتان تلعبان دورهما فى تعيين السلوك الإنسانى، والخير لكى يكون خيراً كاملاً شاملاً، لابد أن يكون نابعاً من العقل والقلب، وأن يكون مطابقاً للواقع. وهذا ما تفتقده الأخلاق كما وضعها سقراط[٣].

ولا يكتفى أرسطو بهذا فقط بل يثير نقطة أخرى مترتبة على التوحيد السقراطى بين المعرفة والفضيلة خاصة النقيض الآخر من هذه القضية أعنى أن الرذيلة جهل، والتى فسر بها سقراط الشر والظلم على أنهما لازمان عن جهل الإنسان، وأنه لا أحد يفعل الشر بإرادته. وهنا يرى أرسطوا أننا لو وافقنا على هذه المقولة لكان علينا فى الوقت نفسه أن نعتبر الفاضلين ليسوا فاضلين بشكل إرادى ومن ثم فلا مجال لأعمال المدح والذم، أو التمييز بين ما

1- Xenopohor : Op. Cit., B IV 5,3-7. P. 138.

2- Plato : Meno., 80a - 81c.

3- See :

- Hegel : lectures on the history of opilosophy., Vol 1. P. 411

وأيضاً ثيوكاريس كيسيديس : سقراط، صـ٢٣٦.

هو عمد من الأفعال، وماهو عن غير قصد. إذا فهذا التوحيد السقراطى بين المعرفة والفضيلة لا يأخذ فى اعتباره الأمر الواقع أو الجانب غير العقلانى من الإنسان(١).

وإذا كان الباحث يتفق مع هذا الرأى السابق من جانب أرسطو والذى يؤكد على العقلية الصارمة للأخلاق السقراطية، إلا أنه لا سبيل لإنكار التأكيد السقراطى على قيمة المعرفة الأخلاقية كمعول للسلوك الإنسانى الذى يهدف إلى الخير. كذلك لا يمكن التقليل من أهمية تلك المعرفة التى أعتبرها سقراط شرطا ضروريا للإقبال على الخير وتلاشى الشر. فالمعرفة الأخلاقية وحدها يمكن أن تتلاشى الحدود الفاصلة بين الفكر والعمل، وبين ما هو كائن، وما ينبغى أن يكون، لأن المعرفة هى الرغبة الواعية والملحة فى تحقيق الخير. لأجل ذلك كان سقراط يؤمن بأن الفضيلة ليست شيئا آخر غير الحكمة، بل أن الفضائل كلها ترتد إلى فضيلة واحدة ألا وهى فضيلة الحكمة أو المعرفة، معرفة الخير أو الشر. وإذا كانت الفضائل كلها تبدو لنا على أنها نافعة إلا أنها يمكن أن يقال عنها أنها ضارة أيضا، فهى نافعة لنا حينما نحسن استعمالها، وضارة حينما نسئ هذا الاستعمال، بيد أننا نحسن استعمالها حينما تكون لدينا معرفة عقلية عن الخير، ولذلك فجميع الفضائل ترد جميعا إلى فضيلة الحكمة أو المعرفة(٢).

خلاصة القول إن سقراط فى توحيده بين المعرفة والفضيلة ينتهى إلى أن الإنسان لا يفعل الشر بأختياره وأن الفضيلة هى ثمرة المعرفة. والسلوك الخير هو أن يسلك الإنسان السبل المؤدية إلى السعادة بعد معرفة طبيعتها معرفة واضحة. أما الشر فهو الحيدة عن ذلك. وإذا كان قول سقراط إن الإنسان لا يقبل على الشر بإختياره قد فسره أرسطو كما أشرت إلى ذلك سابقا

1- W. C. K. Guthrie : Socrates., at the University Press, Cambridge., 1971. PP. 141-142.

2- Plato : Meno., 83a-85

وأيضاً و. ك. س. جثرى : فلاسفة الإغريق، صـ١١٧.

على أنه نوع من الحتمية العقلية الصارمة للأخلاق السقراطية، إلا أن هذا القول وهذه القضية يمكن أن تحمل معنى آخر غير ما ذهب إليه أرسطو، وهو أن الإنسان لا ينصرف عن سعادته باختياره وبهذا المعنى يكون من البديهى أن من يجهل طبيعة السعادة الحقيقية، ويجهل السبل والطرق الموصلة اليها لا يمكنه إلا أن يخطأ ما يبحث عنه. ولكنه إذا عرف السعادة، علم السبل الموصلة اليها فكيف يتصور انصرافه عن الخير الذى يتطلع اليه بطبيعته والذى يعمل جاهدا على نيله[1] أليس ذلك هو عين ما ينقله أكسينوفون عن كلام سقراط : "إن من يميز، من بين كل الأعمال الممكنة، العمل الذى يلاءم نفسه، فإنه لا يتردد فى الاختيار. وحينما يفعل الإنسان الشر فإنه يكون جاهلاً بقدر ما يكون أثماً"[2].

رابعاً : وحدة الخير والسعادة.

بعد أن أعلن سقراط وحدة المعرفة والفضيلة،وأكد بوضوح على أن الفضيلة هى الخير، كان عليه أن يكشف عن حقيقة هذا الخير والمعيار الحقيقى له. كذلك الكشف عن المعانى الزائفة، التى وضعها العامة من الناس، وبعض السوفسطائيين لمعنى الخير. فهم قد وحدوا بين اللذة والخير تارة، وبين اللذة والسعادة تارة أخرى.

ويبدأ سقراط مناقشته لقضية التوحيد بين اللذة والخير بالسؤال عن طبيعة الحياة الخيرة، وهل الحياة الممتعة هى الخير، والحياة المؤلمة هى الشر؟ ويجيب بروتاجوراس السوفسطائى على هذا السؤال بالأثبات حيث أكد أن الحياة الممتعة هى بالفعل الخير، وأن عامة الناس يؤكدون ذلك. وهنا يعترض سقراط على التوحيد بين الأشياء الممتعة والخير، نظراً لأن من

١- انظر أندريه كرسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة : د. عبد الحليم محمود، د. أبو بكر ذكرى، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة سنة ١٩٤٦، صـ٣٧.

2- Xenophon : Op. Cit., Tv Ch. 6.5. P. 130.

الأشياء الممتعة ما هو عكس ذلك، وبالتالى فالتوحيد بين الأشياء الممتعة التى تُنتج اللذة وبين الخير أمر لا يُعد مقبول[١].

وبالرغم من تأكيد سقراط على المعرفة وأهميتها فى قيادة الإنسان نحو الخير والسبل المؤدية إليه، وأن أى إنسان يملك المعرفة لن تكون هناك أى قوى أخرى تسيطرعليه بحيث يسلك سلوكاً مغايراً لما يطلبه منه العلم، رغم ذلك يرى سقراط أن الجمهور والعامة من الناس يتصورون أنه حتى لو وجد العلم عند شخص ما؛فإنه من الجائز إلا يحكم أفعاله هذا العلم،بل من الممكن أن يقع تحت تأثير اللذة وبريقها[٢] فالعامة من الناس تجرى وراء اللذات باعتبارها خيرا، وتهرب من الألم بإعتباره شرا. وهكذا تصبح غائية الأفعال الأنسانية من هذا المنظور السعى وراء اللذة وتجنب الألم[٣]. لكن سقراط يذهب إلى أن الألم نفسه يمكن الحديث عنه بوصفه خيراً، حين يخلصنا من آلام أكبر من تلك التى يحتويها،أو حينما يؤدى إلى لذات أعظم من آلامه، وعلى هذا فالخير شئ مختلف عن اللذة، والشر أيضاً شئ مختلف عن الألم.

ويجب التمييز بين اللذة والألم اللذين يصحبان الفعل عن اللذة والألم اللذين يبدو فى النهاية كنتائج أو محصلة للفعل،نظراً لأن هناك من الأفعال ما تبدؤ مؤلمة للوهلة الأولى لأنها تحدث ألماً وأوجاعاً،إلا أنها تعتبر بمثابة خير لأنها تكون فيما بعد مصدراً لأمور خيرة والعكس أيضاً صحيح بالنسبة للأفعال والأعمال السيئة. إذاً فكيف يختار الإنسان بين أفعاله وماهو معيار الحقيقى لهذه الأفعال؟[٤] مايزال سقراط يؤكد هنا أيضاً على أهمية المعرفة ودورها الحقيقى فى تقدير القيمة الحقيقية للذة والألم اللذين يعودان كحصيلة لأفعال الإنسان، فبالمعرفة يمكن أختيار اللذات والمتع الحقيقية التى لا تضر به

١- أفلاطون : محاورة بروتاجوراس، فقرة ٣٥١ أ-ب. صـ١٥٠.

٢- نفس المصدر : فقرة ٣٥٢ هـ. صـ١٥٣.

٣- نفس المصدر: فقرة ٣٥٣ أ. صـ١٥٣

٤- ثيوكاريس كيسيديس : سقراط، صـ٢٢٥.

هو نفسه والبعد عن كل كا يبدو عكس ذلك[١]، أما متى كان الأختيار سيئاً فلابد أن يقع الإنسان فى الخطأ ويبتعد عن الخير ومن هنا كان الإتيان بالشر نتيجة حتمية للجهل والأختيار الغير مسبق بالمعرفة[٢] لأنه لو عَرف الإنسان ما هو الأفضل فمن المدهش حقاً أن يقع فى أختيار اللذات الضارة به. ويذهب سقراط إلى أن سعادتنا تتوقف على الأختيار الدقيق بين اللذات والألم بحسب ما تكون عليه تلك اللذات والآلام[٣].

خلاصة القول إن سقراط اهتم بإنكار المساواة بين الخير واللذة ووصف هذه الفئة التى توحد بينهما بأنها محتاجة إلى المعرفة لفهم ما هو الخير، حتى ولو كان خيرا ذاتياً أنانياً. فإذا كان لابد لنا من الحصول على منفعة ذاتية، فلتكن على أقل تقدير منفعة ذاتية مستنيرة. لأن الأنغماس فى اللذات بغير تفكير يقود إلى مستقبلٍ تعس، ولقد نتج عن ذلك، وهو أمر يسلم به كل الناس أن بعض اللذات فى ذاتها تسبب الضررللإنسان حتى لو قصرنا معنى الضرر فيما هو مؤلم. على أن ذلك لا يمكن أن يحدث إذا وحدنا بين اللذة والخير بمعنى إذا كانت هى هدف الحياة النهائى، غير أنه من المستحيل أن تكون هى ذاتها الهدف رغم أنها قد تكون الطريق المؤدى إليه.

إننا فى حاجة إلى كلمة أخرى تكون مساوية للخير،وسقراط نفسه يختار كلمة النافع أو المفيد، فالخير لابد أن يكون دائماً مفيداً ولا يضر أحداً. وإذا حددناه على هذا النحو فمن الممكن إرجاع الأفعال المؤدية فى ذاتها إلى اللذة إلى الفائدة القصوى، بوصفها المعيار الأعلى، بينما تظل تؤكد الموقف الذى يأخذ المنفعة الذاتية الخالصة[٤].

1- See :

- N. Gulley : The Philosophy of Socrates, Macmillan. London, 1968. PP. 116 - 117.

2- Ch. Rowoe : Anintroduction to Greek Ethics, Huthin Son of London, 1976. P. 34.

٣- أفلاطون : محاورة بروتاجوراس، فقرة ٣٥٥ أ. صـ١٥٨.

٤- و. ك. س. جثرى : فلاسفة الإغريق، صـ١١٤.

ولما كان الخير الأقصى أو الغاية القصوى التى ينبغى أن يتجه اليها الإنسان فى كل حياته هى السعادة، فعلى الحكيم أن يسعى إلى بلوغها بالعقل، والأختيار السليم، وتتلخص هذه السعادة فى قناعة النفس وطهارتها، ولقد وضع سقراط فضيلة القناعة فى المرتبة الأولى من الفضائل المختلفة وأشاد بها كثيراً، ووضعها من نفسه موضع التنفيذ وهى تتمثل فى ضبط الإنسان لنفسه ضبطاً يقلل ويهذب إلى أبعد حد ممكن العواطف والرغبات بل والحاجات الملحة على الإنسان. ويقول سقراط فى ذلك : "لماذا يُجد الإنسان لذة فى إزالة الظمأ، وفى سد حاجة الشهية، وفى الإستسلام إلى الراحة بعد التعب، وفى النوم. ما ذلك إلا أن شدة الحرمان مهدت له اللذة. إن القناعة وحدها هى التى تعلمنا الصبر عند ضغط المطالب، وهى وحدها التى يمكنها أن ترشدنا إلى اللذات الخالصة"[1] ولم تقتصر إشادة سقراط فيما يتعلق بأسمى الفضائل على القناعة، ولكنه أشاد أيضاً بالعمل، فهو السبيل لاكتساب ما يلزم الإنسان فى حياته، ولمعرفة ما ينبغى معرفته وفى هذا يقول سقراط : "أترى أن الرخاء وعيشة البطالة، يساعدان على تعلم ما يلزم معرفته، وعلى الإحتفاظ بما تعلمه الإنسان، وعلى المحافظة على الصحة، وعلى تقوية الجسم، وأن العمل والجد لا دخل لها فى ذلك؟"[2].

هكذا يربط سقراط بين الفضيلة والسعادة فهما متلازمان، ولقد أراد سقراط بهذه المطابقة فى الأخلاق لكى يكفل لهذا العلم مبدأ لا نزاع فيه لأنه من البديهى هو أن الناس يريدون أن يكونوا سعداء ولكن الأمر الذى يبدو أقل بداهة هو أن الفضيلة التى تتطلب منا غالباً الحد من ميولنا وأهوائنا تجلب معها السعادة بمعنى أن التعارض بين السعادة والفضيلة قد يكون من وجوه أكثر تصوراً لدى الجمهور من مطابقتهما واتفاقهما، ولكن لعل من مواضع العظمة فى فكر سقراط أنه لم يقبل ذلك التعارض كما كان يبدو لغيره فى ذلك العصر بل استعان إبتغاء التوفيق بين الفضيلة والسعادة بكثير من الأمثلة

١- أندريه كرسون : المرجع السابق، صـ٣٧.

٢- نفس المرجع : صـ٣٨.

والحكم المعروفة لديهم، والتى ترمى إلى جعل الفعل النافع والخير شيئاً واحداً. وكان من طرائف سقراط تصريحه بأنه إذا كانت الفضيلة تفترق عن السعادة فإن تمام السعادة لا يكتسب إلا بالفضيلة ولا قوام للسعادة دون الفضيلة[١].

خامساً : المصير الإنسانى.

إذا كانت حياة سقراط تمثل صورة رائعة لأسمى المبادئ والقيم التى ظل طوال حياته يدعو إلى التمسك بها وكذلك الدافع عنها، فإن موته ورحيله أيضاً كان بمثابة ثمناً غالياً لهذه القيم والمبادئ التى عاش يدعو اليها. ولقد قدم لنا أفلاطون صورة حية عن موقف سقراط من المصير المجهول للإنسان ومواجهة الموت بصدر رحب[٢].

فى البداية يتحدث سقراط فى محاورة الدفاع عن مشكلة ذلك المصير الإنسانى المجهول والخوف من الموت الذى يجعل الناس يفرون منه، ويرى أن الموت الذى تخشاه الناس هو أفضل بكثير من حياة يملأها الجبن والعار، والظلم والتخلى عن المكانة الحقيقية للإنسان. ويستشهد سقراط بالأبطال الذين ضحوا بحياتهم أمام طروادة/غير مبالين بالموت ومفضلين أياه على حياة العار التى كانت سوف تصبح مصيرهم لو لحقت بهم الهزيمة أمام الأعداء[٣].

إن خشية الموت كما يرى سقراط ما هى إلا حالة من إدعاء المعرفة والحكمة، لأن من يخشى الموت يظن أنه يعرف عنه كل شئ فى حين أننا لا نعرف ما هو الموت، ولا نعرف إذا كان يمثل للإنسان أعظم الخيرات أم أعظم الشرور/ ولكن الذين يخشون الموت ذلك لأنهم يظنون أنه من أعظم الشرور دون معرفة أكيدة بهذا الأمر[٤]. لأجل ذلك لا يجب على أى إنسان أن

١- د. عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة سنة ١٩٤٥، صـ٣٥-٣٦.

٢- انظر أفلاطون : محاورة الدفاع، فقرة ٢٧ جـ. صـ١٤٠.

٣- نفس المصدر : فقرة ٢٨ب - د. صـ١٤١-١٤٢.

٤- نفس المصدر : فقرة ٢٩ أ-ب. صـ١٤٣.

يهرب من الموت أو يصطنع مثل تلك الوسائل المختلفة التى نراها فى المعارك إذ يظن الإنسان أنه يهرب من الموت بالأستسلام للإعداء والتوسل اليهم أن يتركوه،إنه من السهل على الإنسان أن يتلاشى الأخطار المختلفة التى قد تؤدى إلى الموت،ولكن الذى يصعب تلاشيه بالفعل هو تفشى الشر بين الناس، لأنه أسرع كما يرى سقراط من الموت نفسه. لذا إن كان هناك ما يجب أن يخشاه الإنسان فلابد أن يكون الشر ذاته، لا الموت باعتباره شراً [١].

ويبرهن سقراط على أن الموت لا يعد شراً كما يقول معظم الناس،بل أنه يمكن أن يكون خيرا جزيلاً للإنسان، وذلك لأن الميت يمكن أن يكون على حالتين؛فإما أن يصبح عدماً لا شعورولا أحساس له بأى شئ حوله، وإما على حسب ما يقال أن النفس تغادر بعد الموت هذا العالم الدنيوى إلى عالم آخر. وإذا كان الموت هو عدم الأحساس بأى شئ فكم سيكون الموت كما يقول سقراط مكسباً مدهشاً، وراحة أبدية لا بعدها راحة. أما إذا كان الموت رحلة خارجية من هذا المكان إلى مكان آخر يكون فيه الموتى فسوف يكون هذا خيراً أعظم. ذلك لأن الإنسان سوف يجد هناك فى هذا العالم الآخر كل ماهو حق، وخير، وعدل، وهناك تكون الأحكام عادلة على يد قضاة أفضل بكثير من الذين يحكمون على الإنسان فى الدنيا. كما أن هناك فى العالم الآخر كما يقول سقراط سوف ينعم الإنسان بمصاحبة العظماء أمثال هوميروس وهزيود. هذا بالأضافة إلى أن حياتنا هذه سوف تكون لها قيمة نظراً للجزاء الذى سوف يناله الإنسان فى العالم الآخر [٢]، كما أن الإنسان سوف ينعم بالخلود والسعادة الأبدية لأن الرجل الخير لن يلحق به أذى فى هذا العالم الآخر [٣].

من الواضح إذا أن هذه اللهجة السقراطية الواردة فى محاورة الدفاع عن مشكلة المصير المصير الإنسانى تبدو لهجة حائرة لا تُمكن صاحبها من التأكيد على القول بالفناء أو القول بالخلود، فكما هو واضح أن سقراط يتكلم

١- أفلاطون : محاورة الدفاع، فقرة ٣٨ هـ. صـ١٦٠.

٢- نفس المصدر : فقرة ٤ جـ، ٤١ ب. صـ١٦٢-١٦٣.

٣- نفس المصدر : فقرة ٤١ جـ. صـ١٦٤.

عن المصير الإنساني كمجرد مردد فقط لما قاله الأورفيون والفيثاغوريون فكثيرا ما ورد فى محاورة الدفاع قول سقراط عن الخلود "إذا كان صحيح ما يقال..." فهو إذا لم يكن على درجة كافية من الإيمان بالمصير الآخروى للإنسان، أو مسألة الثواب والعقاب. وإذا كان هناك بعض الباحثين لا يتفقون مع هذا الرأى السابق على اعتبار أن محاورة فيدون تحمل بين سطورها التأكيد السقراطى على خلود النفس، لكن الباحث لايتفق مع هذا الأتجاه [١]. خاصة وأن هناك خلاف واضح بين الباحثين حول ما ورد فى محاورة فيدون، وهل هو فكرا سقراطيا خالصا وتقريرا حقيقيا لموقف سقراط من الموت، أم أن ما ورد من أدلة للبرهنة على خلود النفس هى من وضع أفلاطون.

ويرى الباحث أن محاورة فيدون وما ورد فيها يعد فكرا أفلاطونيا ممتزجا بالفكر السقراطى أما التأكيد الواضح على خلود النفس والبرهنة الواضحة فى المواضع المتعددة من المحاورة فهى من وضع أفلاطون وذلك لأن المدة الزمنية بين تأليف محاورة الدفاع وبين محاورة فيدون لا تتجاوز أيام معدودة، فكيف إذا كانت محاورة فيدون وما ورد فيها فكرا سقراطيا يحمل التأكيد على خلود النفس وقبل ذلك بقليل لم يجزم به فى محاورة الدفاع، وهى المحاورة التى يتناول فيها سقراط كل عزاء يملكه لحياته التى سوف تنتهى بعد أن سمع حكم المحكمة عليه[٢].

وهناك من يرى أن الطريقة التى مات بها سقراط هى البرهان الأكيد على إيمانه بالخلود ففى محاورة فيدون نجد أفلاطون يقطع مجرى حججه وبراهينه على الخلود، ويضعنا فى حضرة استاذه، ويضع على لسانه اللهجة التى كانت له فى محاورة الدفاع كما نجد عقيدة سقراط بالذات، هى التى تعبر عن ذاتها، حينما يجعله أفلاطون يقول فى ختام الحوار كله "إن الإنسان الذى

1- See :

- J. Burent : Greek Philosophy Ftom Thales to Plato., P. 120.
- A.E.Taylor : Plato. The Man and his Work. P. 80.

٢- انظر شروح د. عزت قرنى : على محاورة فيدون، صـ١١.

أخذ نفسه بالفضيلة خلال هذه الحياة، لابدله من أن يموت حاملاً معه أمله الكبير" هذا بالإضافة إلى أن حياة سقراط والقدوة التى قدمها عن الفضيلة، تعد تصوراً رائعاً لقدرة النفس المسيطرة على البدن، وأن موته وهو جزء متمم لفلسفته كان أوضح برهان على إيمانه بالخلود[١].

خلاصة القول أن سقراط إذا كان يردد القول بخلود النفس ومصيرها فى العالم الآخر إلا أننا لانجد بوضوح ما يؤيد هذا الاتجاه من جانب سقراط لذا فسوف نكتفى فى تناولنا لهذه المسألة عند سقراط على هذا الحد.

١- شارل فرنر : تاريخ الفلسفة اليونانية، صـ٩٦.

تعقيب

مما سبق عرضه يمكن استخلاص أهم النتائج الأتية :-

(١) إذا كانت الحركة السوفسطائية لها الفضل فى جعل الإنسان لأول مرة المحور الرئيسى للبحث والدراسة وذلك من خلال منظور حسى خارجى، فإن سقراط يرجع اليه الفضل فى أنه أول من تناول الإنسان من الداخل أعنى من أعماق النفس الإنسانية وما يدور فيها باعتباره كائن عاقل قادر على التأمل واستنباط ما يدور بداخله. فالنشاط العقلى الفكرى الداخلى للإنسان لم يكن قبل سقراط موضوعا مطروحاً للبحث والمناقشة والتأمل.

(٢) يعتبر سقراط أول الفلاسفة الذين اهتموا بلغة الحوار الفكرى والتخاطب الحر مع أصحاب الآراء المختلفة كما لو كان ينادى بدعوة صريحة وجريئة للحرية الفكرية التى يتعرف عن طريقها على كل ماهو جديد وكل ما هو حق ومتفق عليه بعيدا عن التعصب الفكرى والإنغلاق عن سير التقدم.

(٣) تكشف المرحلة الأولى من الحوار السقراطى المعروفة بمرحلة التهكم عن شخصية الفيلسوف الأثينى بقدر ما تكشف عن معالم منهجه، فهو إذا كان يدعى الجهل فى هذه المرحلة فليس ذلك لأنه كان بالفعل كذلك، بل من أجل الوصول بمحاوره إلى حالة من التناقض الذى بنى عليه أفكاره ومعارفه. والحق أن سقراط بهذا كان يمثل نموذجا فريدا للباحث عن الحقيقة والذى يتحلى بالتواضع وعدم إدعاء معرفة كل شئ.

(٤) اهتم سقراط بالجانب الروحى والعقلى للإنسان اهتماما بالغا، وذلك على حساب كثير من الجوانب الحسية الأخرى، وهذا ما يؤخذ على سقراط ويعد من أوجه قصور فلسفته، فالإنسان ليس مجرد عقل فقط، بل هو بالأضافة لهذا مشاعر وانفعالات وعاطفة ويرى الباحث أن الفلسفة

سقراطية لو كانت قد وضعت هذا فى الإعتبار لأصبحت نموذجا فلسفيا إنسانيا فريدا حتى يومنا هذا.

(٥) إن الدارس لتاريخ الفكر الفلسفى قبل سقراط ليجد إشارات لرفع قيمة المعرفة والإعلاء من شأنها خاصة المعرفة العقلية، لكن لم يوجد من بين السابقين من جاء بمثل ما جاء به سقراط فى شأن المعرفة • والجديد عند سقراط بالنسبة للمعرفة يتمثل من وجهة نظر الباحث فى ثلاثة نقاط : أولهما : التمييز بين المعارف وألوان النشاط المهنى المختلفة وبين المعارف الكلية الأخلاقية التى تمثل الفضائل العديدة والتى تهدف إلى الوصول بالإنسان الذى يملكها إلى الخير والحياة السعيدة. وثانيها : رفع شأن المعرفة الأخلاقية على بقية المعارف الأخرى، واعتبارها المسئولة عن تنظيم الحياة الإنسانية. وثالثها : ربط المعرفة الأخلاقية بالعمل، والفكر الأخلاقى بالأختيار الصحيح، فمذهب سقراط كما يرى الباحث يبدأ من الفكر والتأمل، وينتهى بالعمل المفيد. لأن من فكر عرف ومن عرف، أيقن الصواب ومن وصل إلى ذلك لابد أن تكون النتيجة فى النهاية الأختيار والعمل السليم.

(٦) إن قول سقراط "المعرفة فضيلة، والجهل رذيلة" قد فسره بعض الباحثين كما سبق أن أشرت إلى ذلك على أن الإنسان يقع فى الشر دون إرادة لأنه جاهلاً، فالجهل يؤدى إلى شرور هائلة وممكن أن ينطبق نفس القول بالنسبة للفضيلة، فالناس الفضلاء هم كذلك أيضا بلا إرادة. لكن الباحث له وجهة نظر أخرى تختلف عن هذا الرأى السابق حول تفسير هذه المقولة السابقة، وهى إن سقراط لا ينفى إرادة الإنسان إطلاقا فى هذه المقولة كما ذهب إلى ذلك أرسطو، ذلك لأن المعرفة التى هى الفضيلة لاتأتى إلى الإنسان دون إختيار منه أو دون إرادة، وإلا لما طلب منا تنميتها. فطلب المعرفة يستلزم إرادة عقلية واعية ورغبة حقيقية. وبالتالى فالإنسان الفاضل هو كذلك لأنه يعرف بناء على إرادته أن يفرق بين ماهو خير

وما هو شر. أما عدم المعرفة أو الجهل الذى يؤدى إلى الشرور فالإنسان لا يقع فيه وهو مسلوب الإرادة لأن سقراط نفسه أكد على أن الإنسان يمكن أن يكون على معرفة جيدة بالخير ورغم ذلك يختار ويقبل على الشرور إما للذة عاجلة، وإما لشئ زائل. وعندئذ يمكن القول أن الإنسان وقع فى الشرور، لأنه أخفق الأختيار ببصيرته الضعيفة التى لا تنظر إلى المرمى البعيد للأمور.

(٧) ينظر بعض الباحثين لمذهب سقراط الأخلاقى على أنه مذهب يميل إلى النفعية، لكن الباحث يرى أن مذهب سقراط إذا كان يؤيد ما يسمى بالخير النافع والمفيد، إلا أنه وضع تحفظا قويا على ذلك حينما حدد النافع بأنه مالا يضر الإنسان به نفسه ولا غيره من الناس. فالنافع إذا من وجهة النظر السقراطية لم يكن النفع الذاتى الأنانى للفرد على حساب الآخرين، بل هو النفع المكتسب بالمعرفة والأختيار الصحيح.

(٨) لقد كانت رؤية سقراط للإنسان رؤية عقلية عملية، فالإنسان يمتاز بالعقل والحياة الإنسانية تسمو بالفعل والقناعة، وكل ماهو حق فى ذاته.

الباب الثالث

الإنسان بين مثالية أفلاطون واقعية أرسطو

تمهيد

الفصل الأول

النزعة الإنسانية فى فلسفة أفلاطون

الفصل الثانى

الإنسان فى فلسفة أرسطو

تمهيد :

يمثل المذهب الافلاطونى نسقاً فلسفياً متكاملاً إلى حدما، وذلك لإحتوائه على كثير من جوانب الفكر الفلسفى، ومعالجته الواضحة لموضوعات متعددة. ولا يقل المذهب الأرسطى فى هذا الشأن عن مذهب أفلاطون، فأرسطو كان عالماً موسوعياً أستوعب علوم السابقين وفندها، كما ألما بعلوم عصره وأضاف إليها كثيراً من علمه، وأفرد بعض البحوث لعلوم جديدة لم تكن مألوفة من قبل وعدها علوماً مستقلة.

ولقد شغل الإنسان مساحة واسعة واحتل مكانة عظيمة فى مذهبى كل من أفلاطون وأرسطو، وأصبح هناك ترابطاً قوياً بين القضايا الإنسانية المتعددة، حيث ربط أفلاطون بين المعرفة والأخلاق وجعل الطبيعيات جزءاً مكملاً لهما ولمذهبه فى الوجود وكذلك ربط أرسطو بين الأخلاق والسياسة وتلاشى القصور الذى كان يعترى المذاهب السابقة عليه. فالقضايا الإنسانية كما رأينا فى الفصول السابقة كانت مقصورة على جوانب معينة عند السوفسطائيين وسقراط صحيح أنهم كان لهم الفضل فى تحويل مجرى الفكر الفلسفى من الطبيعة إلى الإنسان لكن الإهتمام بقضية نشأة الإنسان بصورة تفصيلية، أو رؤية المصير الإنسانى من خلال دراسة فلسفية هذا مالا نجده فى المذاهب السابقة على أفلاطون.

ويتناول الباحث فى هذا الباب معالم القضايا الإنسانية الثلاثة فى فلسفة أفلاطون وأرسطو، قضية النشأة، والغاية، والمصير. وهذه القضايا الثلاثة تبرز الخلاف الواضح بين مذهبهما على الرغم من وجود نقاط اتفاق واضحة فى مباحث أخرى، إذ تبدو الإختلافات أكثر وضوحاً فى معالجة قضية نشأة الإنسان، فأفلاطون قد تناول هذه القضية بأسهاب وقدم وصفاً تفصيلاً لنشأة الجسد الإنسانى وتركيب أعضاءه وكذلك صنع النفس الإنسانية بينما لانجد معالجة كافية واضحة لقضية نشأة الإنسان عند أرسطو كل ما هناك أن

أرسطو ذهب إلى أن الإنسان يولد من إنسان أما عن نشأة الإنسان الأول وكيفية تلك النشأة هذا مالم يتطرق له أرسطو ولكنه خاض فى الحديث عن طبيعة الإنسان من خلال وصفه للجسد الإنسانى ودراسته لقوى النفس.

وإتخذ الخلاف شكلاً أخر بينهما فى الحديث عن النفس الإنسانية حيث نجد أن تفكير أفلاطون اعتمد بدقة على أن النفس جوهر إلهى سجين لفترة ما بسبب ظروف مادية، تبطل قوتها إلى حدما. وقد سبق أن وضع فرضاً قاده إلى أن يميز تميزاً حاداً بين حياة الإحساس التى تنتج عن سجن النفس وحياة العقل أو الروح التى هى تعبير عن الطبيعة الإلهية وأصل النفس، وهو مقتنع بأن الاهتمام الرئيسى لكل إنسان أن يحرر نفسه إلى أبعد ما يمكن من تلك العوائق الجسمية التى تعطل النشاط الحقيقى للروح، لهذا فإنه على الرغم من معرفته لمركز الإنسان كعنصر فى تعبير العقل الإلهى فى الطبيعة فإنه يميل إلى تعظيم الجانب الروحى على حساب الجانب الحسى. أما بالنسبة لأرسطو فتنتمى دراسة النفس فى مذهبه إلى فرع خاص من العلم يبحث فى الحياة كظاهرة من ظواهر الطبيعية. وموضوع هذا العلم واضح فهو الطبيعة الحقة للنفس أو نشاط الحياة؛ كما تختلف قضية المصير الإنسانى فى المذهب الأفلاطونى عنها فى المذهب الأرسطى، فإذا كان أفلاطون قد تناول تلك القضية بوضوح وقدم أدلة متعددة على خلود النفس وبقائها ووصف رحلة النفس فى العالم الأخر فإن أرسطو لانجد عنده مثل هذا الخلود الواضح اللهم إلا إذا كان قوله بخلود الجزء والعاقل من النفس يّفسر أحياناً كدليل على قوله بالخلود. وحسبنا هذا هنا ولنتناول فى هذا الباب هذه القضايا بالتفصيل.

الفصل الأول

النزعة الإنسانية فى فلسفة أفلاطون

أولاً :

نشأة العالم والإنسان

ثانياً:

غاية الوجود الإنسانى

ثالثاً:

المصير الإنسانى

تعقيب

الفصل الأول

النزعة الإنسانية في فلسفة أفلاطون

تتسم الفلسفة الأفلاطونية بكونها مزيجاً من أراء ومذاهب شتى، فهذه الفلسفة قد جمعت بين جوانبها كثيراً من الفلسفات السابقة عليها، ونظمت شتاتها المختلف أحياناً والمتفق عليه أحياناً أخرى فى كل مؤتلف الأجزاء. من أجل هذا كان الطابع العام لها التنسيق والتوفيق بين العناصر الفلسفية المختلفة. والدارس للفلسفة الأفلاطونية يجد أن أجزائها تترابط ترابطاً قوياً وإلى حد بعيد، بحيث يصعب الفصل بين موضوعاتها أو عزل أى جانب من جوانب هذه الفلسفة ومناقشته بعيداً عن الجوانب الأخرى. على سبيل المثال إنه من الصعب إن لم يكن من المستحيل دراسة قضية النفس مثلاً فى الفلسفة الأفلاطونية بعيداً عن آرائه الطبيعية أو بدون التطرق لآرائه الأخلاقية والسياسية. والحال كذلك بالمثل بالنسبة لبقية الموضوعات الأخرى[١].

وإذا كانت هذه النقطة تمثل مشكلة لمن أراد الحديث عن جانب معين من جوانب الفلسفة الأفلاطونية لأن تحديد مدخل لهذه الفلسفة لايقل فى صعوبته عن النقطة السابقة نظراً لترابط وتشابك جوانب هذه الفلسفة، فما هو محور هذه الفلسفة؟الأخلاق، أم السياسة؟ الطبيعة أم المعرفة؟ الدولة، أم الفرد؟ العدالة الفردية، أم العدالة الإجتماعية؟ أزلية المثل وأبديتها أم أزلية النفس وخلودها؟ كل هذه القضايا تصلح أى منها ليكون محوراً يبنى عليه كل الفلسفة الأفلاطونية[٢].

ونظراً لما تقدم فالباحث هنا وهو بصدد الحديث عن الإنسان فى فلسفة أفلاطون سوف يكون لزاماً عليه أن يعرض بقدر الإمكان للقضايا الإنسانية الرئيسة وبيان

1- See :

- J. William : Virture and Knwledge and in introduction to ancient Greek Ethics, Rout Ledge New Fetten Lane, London. 1991. P. 47.

2- CF.

- A. E. taylor : Plato, The man and his work. P. 266.

صلاتها وعلاقاتها بالمذهب الأفلاطونى ككل. ولكن ماذا عن القضايا الإنسانية؟ هل يتسنى الحديث عنها من خلال القضايا الفرعية أم لن يتسنى للباحث هذا الأمر إلا بعرض الجوانب العامة والإلمام بها؟

فى الحقيقة وكما ذكرت إنه من الصعب تناول القضايا الفرعية بدون الحديث عن الفلسفة الإفلاطونية بوجه عام، لذا فسوف يناقش الباحث فى هذا الفصل ثلاث قضايا كبرى هى محور البحث ككل : القضية الأولى، وهى نشأة الإنسان وتركيبه العضوى وهذه القضية أفرد لها أفلاطون محاورة من أعظم محاوراته ألا وهى محاورة الطيماوس حيث أفاض فى الحديث عن تركيب الجسم الإنسانى ونشأة النفس الإنسانية وأماكنها داخل الجسم. وتأيداً لما سبق ذكره نجد أن أفلاطون لم يتناول هذه القضية بالدراسة على أنها قضية منفصلة بل أدرجها ضمن قضية كبرى، أعنى نشأة العالم ككل. أما القضية الثانية وهى غاية الوجود الإنسانى كما رسمها أفلاطون وحدد معالمها . فقد احتوت على العديد من العناصر الفلسفية التى تناولها أفلاطون من أجل تحديد ملامح الحياة الفاضلة التى هى غاية الوجود البشرى، فهناك العناصر الأخلاقية القائمة على دراسته لقوى النفس الإنسانية وكذلك موقفه النقدى من الفلسفة السوفسطائية القائلة بمذهب اللذة، ويخوض أفلاطون أيضاً وهو بصدد الحديث عن الحياة الفاضلة فى الحديث عن العدالة كصفة لابد للإنسان من أن يحققها، فعدالة الفرد تعنى الإنسجام بين مطالب النفس ومطالب الجسد وسيطرة العقل على جميع ملكات النفس الأخرى. كذلك يخوض أفلاطون فى الحديث عن التربية بوصفها وسيلة من وسائل إصلاح النفس الإنسانية وتهذيبها من أجل حياة فاضلة. والقضية الثالثة وهى المصير الإنسانى، وقد احتوت هذه القضية فى الفلسفة الأفلاطونية على بيان طبيعة النفس الإنسانية وأزليتها، وأدلة خلودها، كما أفاض أفلاطون فى الحديث عن تصوير العالم الآخر والطرق المؤدية إلى العذاب أو النعيم، وهنا يربط أفلاطون بوضوح بين الحياة الحاضرة وبين مصائرنا، بمعنى أن أفلاطون يؤكد على فكرة الثواب والعقاب ليجعل من هذه الحياة الدنيا هدف وغاية أكيدة، فحياتنا فى العالم الأخر تتوقف على كل ما يفعله الإنسان فى هذه الدنيا.

أولاً : نشأة العالم والإنسان.

تعد نشأة الإنسان وطبيعته من المسائل التى أفاض أفلاطون فى الحديث عنها، وبيان ما فيها من قضايا، سواء كانت خاصة بالجسم، أو خاصة بالنفس الإنسانية، ولم تأت معالجة أفلاطون لنشأة الإنسان على سبيل الدراسة المنفصلة بل أدرج الحديث عن هذا الموضوع ضمن حديثه المستفيض عن نشأة العالم، وكيفية صنعه. واعتبر نشأة الإنسان من مراحل صنع العالم ككل، لذا ينبغى هنا قبل الحديث عن تلك النشأة، التعرف على مراحل صنع العالم كما رتبها أفلاطون حتى نصل إلى غاية الدراسة هنا وهى الحديث عن نشأة الإنسان وطبيعته.

- نشأة العالم:-

فى البداية ينسب أفلاطون مهمة صنع العالم إلى الإله الصانع حيث يثير القضية فى محاورة السوفسطائى فيقول : "هل يمكن أن نقول عن كل الحيونات والنباتات التى تنمو من الأرض من بذور وجذور وعن كل الموجودات غير الحية التى تكونت فى باطن الأرض أنهم جاءوا للوجود بطريق آخر مختلف عن فاعلية الإله الصانع..."(١) لكن أفلاطون إذا كان يثير قضية نشأة العالم هنا فى هذه المحاورة إلا أنه لم يقدم بطريقة أو بأخرى أى تفصيل حول تلك النشأة، وهذا ما قد فعلة أيضاً فى محاورة فيليبوس حيث يلفت الأنظار إلى ما فى السماء من نظم الأفلاك والكواكب ويرى أن كل هذا النظام يجب أن يكون من صنع العقل الإلهى المنظم لكل شىء(٢) وفى تطور آخر لقضية نشأة العالم يعرض أفلاطون فى محاورة السياسى أسطورته عن تلك النشأة لعل أهم ما فى هذه الأسطورة أنه ينسب للإله كرونوس مهمة صنع العالم إذ يعتبره

1- Plato : The sophist. Trans. into English. by. Harold North fowler.The Loeb classical liberary, william henemann Ltd., London, Harvard University Press, Cambridge 1952. 265.

2- Plato : Philebus, Trans. with introduction & commentary by : R. Hack forth in plato's Examination of pleasure, Cambridge university press, 1949. 28c-e. 30c-e.

صانع الكون وأبيه وقائده وهو الذى كلف فيما بعد الآلهة المحدثة بصنع مافى عالمنا الإنسانى[١].

كانت هذه مقدمات بسيطة أوردها أفلاطون فى المحاورات السابقة الذكر لكنه على أية حال كان يمهد لعرض هذه القضية بإسهاب فى محاروة أخرى ألا وهى محاورة الطيماوس التى تعد من المحاورات الفريدة والتى عالج فيها أفلاطون قضية نشأة العالم والإنسان معالجة تفصيلية واضحة.

وفى هذه المحاورة يذهب أفلاطون إلى أنه لما كان العالم منظوراً وملموساً وله جسم ويقع ضمن المحسوسات التى يدركها الظن بواسطة الحس فهو لذلك محدث لامحالة ويتبع ذلك بالضرورة أن وراء حدوثه سبب ما[٢] إنه الإله الصانع الذى صنع هذا العالم على غرار ما هو أزلى[٣] ،ولما كان الإله يخلو من الحسد والغيرة فقد صنع العالمْ على مثاله وأراد أن تكون جميع الاشياء خيرة، وألا يكون لشىء نصيب من الشر ما كان ذلك فى حدود المستطاع[٤] وقد كانت المحسوسات والكثرة فى حركة مستمرة وتغير، لذا أخرج الإله العالم من تلك الفوضى إلى حالة من النظام لأن حالة النظام أفضل على كل وجه من حالة الفوضى[٥]. أما عن كيفية حدوث العالم فيرى

أفلاطون أنه نتيجة لإختلاط وتمازج فعل الضرورة والعقل، فالعقل سيطر على الضرورة لكى تقود معظم الاشياء المحدثه تجاه ماهو أفضل وطبقاً لهذا تركب الكل[٦].

1- Plato : Politicus, Transl. with interoductory Essays and footnotes by : J. B. Skemp in plato's statesman, Routledge and kegan paul, london, 1952, 274e.

2- Plato : Timaeus, Transl. with a Running commentary by : Cornford, Francis Macdonal in; Plato's consmology, kegan paul, Trench & Co. Ltd. London, 19837 28c.

3- Ibid., 29a.

4- Ibid., 29c.

5- Ibid., 30a.

6- Ibid., 30c.

أما عن جسم العالم فقد شرع الإله الصانع تركيبه بحيث يكون مرئياً وملموساً ولاشيء يمكن أن يصير مرئياً بدون نار وملموساً بدون مادة كثيفة، ولا كثيفاً بدون تراب ومن ثم ركب الإله جسم العالم من نار وتراب(١) ولكن لايمكن لشيئين أن يتحدا دون ثالث إذ لابد أن يكون بينهما رابط ، وحيث أن جسم العالم أحد المجسمات لزمه واسطتان لذا وضع الإله الماء والهواء بين النار والتراب وجعلها متناسبة بقدر الإمكان بحيث أصبحت عين النسبه بين النار، والهواء وبين الهواء والماء، ونفس النسبه* بين الهواء والماء وبين الماء والتراب وربط بعضها ببعض وأنشأ منها العالم كوحدة مرئية وملموسه(٢) ولابد هنا من الإشارة إلى الدور الذى تلعبه الرياضيات فى عملية تركيب جسم العالم عند أفلاطون، فشكل العالم هو الشكل الكروى لأنه أكمل الاشكال الهندسية، والعناصر الأربعة التى يتركب منها العالم تنجم من أشكال هندسية ترجع جميعها إلى المثلث ، لأن جميع السطوح المستقيمة تتركب من المثلثات.

والمثلثات صنفان : صنف يتألف من زاوية مستقيمة وزاويتين حادتين مختلفتين، فكان جانباه مختلفين، والآخر يتألف من زاوية مستقيمة وزاويتين متساويتين،فكان جانباه متساويين. وأجمل هذه المثلثات الثانى، أى المثلث المتساوى الضلعين، ثم الأول الذى يساوى الضلع الأكبر منه ثلاثة أضعاف الضلع الأصغر، وهى الاشكال التى صنعت منها النار والعناصر الأخرى، عند أفلاطون. مع أنه يردف أن الهرم هو المجسم الذى يجب إعتباره "العنصر والبذرة الأصليين للنار" ذلك أن الشكل الذى

1- Plato : Timaeus, 31e.

*- لعبت فكرة التناسب الرياضية دوراً أساسياً فى تركيب جسم العالم عند أفلاطون، ولعله كان يهدف بهذه الفكرة أحلال التناغم وروح الود بين أجزاء العالم، وإستحالة تحلله إلا إذا أراد له الصانع ذلك. وهذه الفكرة الرياضية وغيرها من الأفكار يمكن الرجوع بها إلى الرياضيات الفيثاغورثية التى كان لها عظيم الأثر فى الفكر الأفلاطونى.

- See :

F. M. Cornford : Plato's cosmology. Keganpaul, Trench, Trubners & Co. Ltd., London, 1937. P. 211.

وأيضاً : برتراندرسل : تاريخ الفلسفة الغربية – جـ١ – ص ٢٣٥ – ٢٣٦.

2- Plato : Timaeus. 32 a

يتصف بأقل عدد من القواعد هو أكثر الاشكال تعرضاً للحركة، فكان يقابل النار، ثم الذى يليه يقابل الهواء، فالماء فالتراب، وعن هذه العناصر الأربعه تنبثق الكيفيات الاربع التى تتحكم بكون الموجودات وفسادها أو هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة(١).

وهذه العناصر الأربعة إذا كان أمبادوقليس قد سبقه أفلاطون فى الحديث عنها إلا إنها عند الأخير ليست هى الحالة الأولية للمادة. إذ أن هذه العناصر يمكن تحويل بعضها إلى بعض، فالماء إذا تكاثف صار تراباً وإذا تخلخل صار هواء والهواء إذا اشتعل صار ناراً، والنار يمكن أن تعود فتصبح هواء، والهواء كذلك يمكن أن يصبح ماء وهكذا، فهذه العناصر إذا كما استخدمها أفلاطون ليست مبادىء الأشياء كما كان الحال عند أمباد وقليس ولكنها أقصى مايمكن أن يصل إليه تنظيم المادة الرخوة بحركاتها الأتفاقية قبل أن يتدخل الصانع لتنظيمها(٢).

أما عن روح العالم فقد صنعها الإله قبل الجسم، لأنه لو كان صنع الجسم قبلها لما كان بالإمكان أن يحكم حديث العهد قديمة، لذا أوجدها الإله قبل الجسم وجعلها فى وسطه ومغلفه فيه لكى تحيط به حتى من ظاهره(٣). وتتركب روح العالم من الجوهر الدائم الثابت أو الجوهر الإلهى البسيط والجوهر المنقسم المحدث فى الأجسام إذ مزج الجوهرين ثم أضاف إلى هذا المزيج جزءاً أخر من الجوهرين السالفين، ثم جزأ هذا المزيج بحسب نسبتين رياضيتين : الأولى ١، ٢، ٤، ٨، أما النسبة الثانية فهى المتوالية ١، ٣، ٩، ٢٧ ثم وحد بين هاتين النسبتين لكى يحصل على النسب الرياضية التى يتألف منها السلم الموسيقى، أو بمعنى آخر لكى يحصل على المبادىء الرياضية للنغم. ولعل أفلاطون فى ذلك متأثر بالتفسير الفيثاغورى للوجود الطبيعى، ويستمر الصانع فى تشكيل هذا المزيج بحسب هذه النسب حتى يصل إلى إتمام صنع النفس الكلية فتكون حاصلة على صور حركات العالم السماوى والعالم

١- د. ماجد فخرى : فلاسفة اليونان، صـ٨٦-٨٧.

٢- د. محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية، حـ١. صـ٢٢٤.

3- Plato : Timeaus., 34c.

الارضى(١).وحين تدور النفس تهب العالم حركته ولما كان لها سبعة أنواع من الحركة فقد كون الصانع سبعة كواكب سيارة تدور حول الأرض لكى نحسب الزمان بحركتها وجعله صوره للأبديه(٢) وفى هذا يقول أفلاطون "أن الزمان حدث مع الفلك، ليولدا معاً وينحلاً معاً......(٣) وقد قصد أفلاطون بالفلك وما فيه من نجوم وكواكب الآلهة المحدثه التى أوكل إليها الصانع صنع الأجسام الموجودة فى عالمنا وإدخال الروح فيها، ويسرى هذا على الإنسان، وسوف يتناول الباحث هنا بشيء من التفصيل نشأة الإنسان ودور الآلهة المحدثون فى عملية النشأة(٤).

- نشأة الإنسان:-

يرى أفلاطون أن الإله الصانع أمر أبنائه الآلهة المحدثون، ففكر أبناؤه بأمر أبيهم وأطاعوه واقتدوا بمبدعهم واستعاروا من العالم عناصر نار وتراب وماء وهواء ولحموا العناصر وربطوها بعضها ببعض، لا بالربط غير المنفصل ولكنهم صهروها بواسطة مفصلات دقيقة جداً لاترى لدقتها واصطفوا من تلك العناصر جميعها كل جسم بمفرده ثم غمسوا دورات الروح الخالدة فى هذا الجسم(٥).

وقد استمد الآلهة المحدثون مبدأ الروح من الإله الصانع وسكبوا له فى قالب الجسم المائت. وأعطوه الجسم كله مركبة وبنوا فى الجسم ضرباً آخر من الروح، هو الصنف المائت منها، المنطوى فى ذاته على أهواء رهيبة ومحتومة. وخشية منهم أن يدنسوا العنصر الألهى فى البشر بتلك الأهواء، أنزلوا العنصر المائت من الروح فى مسكن آخر من الجسم، بمعزل عن العنصر الإلهى فبنوا برزخاً وحد بين الرأس والصدر، ووضعوا الرقبة فى الوسط ليفصلوا الواحد عن الآخر. وربطوا الجسم

1- Plato : Timaeus, 35a.

وأيضاً د. محمد على أبو ريان : المرجع السابق، جـ١. صـ٢٢٥.

2- Ibid., 36d.

3- Ibid : 39a

4- Plato : Timaeuse., 37b6, 40d.

5- Ibid., 43a 1-4.

المائت من الروح بالصدر أو مايدعى لامة ودرعاً وقفص الصدر. ولما كانت تلك الروح المائتة ذات قسمين : قسم منها أوفر جودة بالطبع، وقسم آخر أوفر سوءاً، فصلوا فى بناء الجسم فجوة قفص الصدر إلى شقين وجعلوا الغشاء الحاجز فى وسطها. وأسكنوا قسم الروح النائل نصيباً من الشجاعة والغضب، لحبه المشاحنة والمزاحمة، فى الشقة الأدنى إلى الرأس، بين الحاجز والعنق، كى يكون مصغياً للعقل، ويشترك معه فى قمع جنس الرغبات بالعنف، عندما لايريد طائعاً أن ينقاد للعقل المصدر إليه أمره من قلعة الجسم، ثم وضعوا قسم الروح المائته، الشهوانى بين الغشاء الحاجز وحدود السرة[١].

هكذا تمت ولادة الإنسان بنفوسة الثلاثة. وهذا الحى يلبث صحيحاً معافى فى حالة واحدة فحسب، وذلك عندما يضاف الشىء فيه إلى مثيله أو يطرح منه طبقاً لنظام واحد وعلى طريقة واحدة وفى نسبة واحدة. وعندما يحدث خللاً لهذه العناصر أو القوانين فى وروده وصدوره، يجرى تغيرات من كل نوع وأمراضاً وتهلكات لاحصر لها، وهكذا يعتل الجسم. أما اعتلال الروح فهو اختلال العقل، ولهذا الإختلال ضربان : أحدهما الجنون والآخر الجهل. وربما يسبب اعتلال الروح، الملذات العظمى. لهذا تؤثر التربية والحياة الاجتماعية سلباً وإيجاباً على صحة الروح[٢].

وبعد ان تحدث أفلاطون عن مواضع الروح فى الإنسان، ناقش بإسهاب كيفية تكوين أعضاء الجسم الإنسانى الخارجية والداخلية وشرح وظائفها وربط بين كل عضو من هذه الأعضاء والغاية التى من أجلها كان هذا العضو، ويرى الباحث أن أفلاطون هنا بقولة بالغائية فى تفسيرة لنشأة وظائف الجسم الإنسانى قد سبق أرسطو فى الوقوف ضد فكرة المصادفه. تلك الفكرة التى لعبت دوراً رئيسياً فى تفسير نشأة الإنسان عند الفلاسفة الطبيعيين وخاصة ديموقريطس ويبدو القول بالغائية من جانب أفلاطون أكثر وضوحاً فى حديثه عن أعضاء الجسم الإنسانى.

1- Plato : Timaeus, 44e-45d, 69a-70b.

2- A. E. Taylor : The man and his work. P. 270.

أول ما تناول أفلاطون من أعضاء الجسم الإنسانى الخارجية هى الرأس حيث ذهب إلى أن الآلهة أردوا فى صنعها أن يقتدوا بشكل الكل فجعلوها ذات شكل كروى، وتعتبر أوفر أقسام الجسم أولوهة ولها السيادة على بقية أعضاء الجسم، بل إن الآلهة أخضعوا بقية الأعضاء الأخرى لخدمة الرأس وما فيها[1]، بعد ذلك يتطرق أفلاطون للحديث عن أطراف الجسم الإنسانى حيث ذهب إلى أن الآلهة عندما فكروا فى كون الإنسان يشترك فى جميع الحركات المختلفة الممكن حصولها وكيف يستطيع أن يرتقى المرتفعات، لذا جعلوا الجسم على قدر من الطول ونمت فيه أربعة أعضاء ممتده هيأ له بها التنقل، فهو يمسك بها ويتوكأ عليها وأصبح قادراً على التردد إلى جميع الأمكنة لكل هذه الغايات نمت فينا السيقان والأياد، ولما كان الأمام أكرم من الوراء كما اعتقد الآلهة وأحق بالرئاسة جعلوا القسم الأكبر من سيرنا فى هذا الاتجاه فترتب على ذلك أن تكون الجهة الأمامية من جسم الإنسان مميزة عن الجهة الخلفية وغير شبيهة بها. لذلك جعلوا الوجه من الجهة الأمامية من تجويف الرأس وأنزلوا فيه أجهزة استبصار النفس واستدراكها ورتبوا أن يكون هذا القسم من الجسم شريكان فى القيادة وهو الجسم الأمامى بالطبع[2].

وفى الوجه هندس الآلهة قبل كل شئ الناظرين حاملى النور، وأنزلوها فى الوجه حيث استمدوا من النار كل قسم لا يحرق بل يوفر النور، وعملوا على أن تصبح جسماً يألف كل نار، وكشفوا قسم العينين الأوسط بحيث يمنع عن التسرب كل قسم آخر غليظ من النار. وعندما يلتقى نور النهار يتبادر البصر ويقع الشبيهه على الشبيهه فيتكاثف ذلك النور وينشأ على خط الناظرين المستقيم جسم واحد مؤتلف، وحيثما يستقر النور المنحدر من داخل الغينين يقع على النور المنعكس من الأشياء الخارجية ويلتقى به فيصبح كله ذا انطباع

1- James, N. Jordon : Western Philosophy-From Antiquity to the middle Agees, Macmillan Publishing company, New York, 1987. P. 130.

2- Plato : Timaeus. 44 e, 45a,b

مماثل لانطباع النور الخارجي بسبب التشابه بينهما وإن مس شيئاً من الأشياء فى حالة من الحالات ومسه شيئاً من الأشياء فهو يبعث حركة الأشياء التى يمسها أو تمسه إلى الجسم بجملته حتى تبلغ الروح وتثير ذاك الشعور الذى نقول عنه إننا نرى بناء عليه[١].

أما عن الأعضاء الداخلية للجسم من الداخل فيتحدث أفلاطون عن القلب ويلقبه بينبوع الدم السارى فى كل أعضاء الجسم ويرى أن الآلهة وضعته فى ثكنة الحراسة وأقاموه عليها، وذلك لكى يشعر كل من له إحساس فى الجسد شعوراً مرهفاً عن طريق جميع المسالك الدقيقة بتوجيهات العقل وتهديداته عندما يغلى ويفور سخط روح الغضب وهيجانها لدى إنذار العقل بأن عملاً جائزاً يرتكب بحق الأعضاء من الخارج أو من قبل إحدى الشهوات فى الداخل فيكون الشعور هكذا مصغياً للعقل ويتبعه فى كل الظروف والأحوال ويدع القسم الأفضل بين جميع الأعضاء يقودها ويسوسها[٢].

ولما عرف الآلهة أن نبضات القلب وقفزاته تثار لدى توقعه المكاره واستيقاظ الروح الغضبية وأن مثل ذلك التضخم يحدث كله فى الأعضاء بفعل النار ولكل هذا دبر الآلهة للقلب اسعافاً وغرسوا جواره صنف الرئة لينة خالية من الدم تحوى فى داخلها تجاعيد مثقوبة كى تتقبل النسيم فتبرد وتوفر للقلب فى غضبه شيئاً من الانشراح والرخاء[٣] أما عن الكبد فقد كان نتيجة لتفكير الإله فى أمر الروح الشهوانية، فالكبد وضع فى مسكن تلك الروح وجُعل كثيفاً أملساً لامعاً يحوى العزب والمركى تتحدر من الكبد إلى الروح العاقلة قدرة الأفكار وتقع عليه وقوعها على مرآة تقبل انطباعات لتحولها وتعرضها للرؤية صوراً ورسوماً[٤].

1- Plato : Timaeus, 45c - d, 47c

2- Ibid., 70 b - c

3- Ibid., 70 C

4- Ibid., 71b

هذه خلاصة آراء أفلاطون حول نشأة الجسم الإنسانى وتركيبه الخارجى والداخلى، والجدير بالذكر هنا أن أفلاطون فى حديثة عن أعضاء الجسم الإنسانى يربط بين كل عضو من هذه الأعضاء والغاية التى من أجلها وجد. فإذا كان هناك غاية لكل موجود من موجودات الطبيعة، هناك أيضاً غاية لكل الموجودات والطبيعة فى جملتها إنما تسعى إلى غايتها الحقيقية إلى الكمال والخير الأعلى. وبالإضافة إلى هذا يشيد أفلاطون بمكانة الإنسان المتميزة بين موجودات العالم الأرضى ويؤكد عليها، حيث تتدرج هذه الموجودات من الأدنى إلى الأعلى ودائماً يكون الأدنى فى حاجة للأعلى من أجل الحفاظ على بقائه. فالموجودات الأرضية تبدأ على حسب التدرج الأفلاطونى بالموجودات غير الحية ثم النبات، يليه الحيوان وأخيراً وفى المرتبة الأعلى الإنسان، ويتوقف وجود وبقاء النبات والحيوان على رعاية الإنسان وعنايته بهما، أما هو فترعاه الآلهة المحدثون [1] ولعل هذا الشعور القوى بقيمة الإنسان فى هذا العالم والذى بدأ ينمو مع بداية ظهور الفلسفة العملية هو ما أراد أفلاطون أن يؤكد عليه، فالإنسان هو العالم الأصغر إذا ما قورن بالكون العالم الأكبر ولكن بينهما كثير من أوجه التشابه، فالعالم يشبه جسماً حياً فريداً ويملك نفس خالدة تماماً مثلما يملك الإنسان نفساً خالدة لكن مع الفارق بين الكلى والجزئى[٢].

ثانياً: غاية الوجود الإنسانى.

قد كان الاهتمام بالحياة الإنسانية، وغاية الوجود الإنسانى فى الوصول إلى الحياة الصالحة من المسائل الرئيسية التى دفعت أفلاطون إلى البحث فى مجالات شتى ليبين للإنسان طريق سعادته وخيره، وفى هذا يقول (برنت) حين وصف فلسفة أفلاطون بوجه عام: "إن فلسفته تهدف فى المقام الأول إلى تغيير النفس البشرية من حالة إلى حالة، وتهدف فى المقام الثانى إلى خدمة

1- G.C Field : The philosophy of plato, Oxford University press, London], New York, 1949. P 130-131.

2- Diagenes, Laertius : Lives of Eminent philosophers, vol. 1,3,23-25.,76-79.

الإنسان[١] ويتفق الباحث مع هذا الرأى السابق خاصة وأن هناك العديد من التساؤلات التى شغلت عقلية أفلاطون، لماذا يحيا الإنسان؟ وكيف يحيا على هذا الكوكب؟ وهل حياة اللذة هى الهدف والغاية؟ أم حياة الفضيلة؟ كل هذه التساؤلات شغلت أفلاطون بالقدر الذى شغلت به عقلية أستاذه سقراط، لذا بدأ من حيث انتهى سقراط من أجل رسم ملامح الحياة الكريمة الفاضلة.

والحديث عن غاية الوجود الإنسانى أو الهدف من الحياة الإنسانية كما أوضح ذلك أفلاطون وأفاض فى الحديث عنه يتطلب التعرض بإسهاب كلما أمكن للباحث ذلك لمجموعة من الموضوعات التى عالجها أفلاطون وأخذت شكلاً متطوراً من محاورة لأخرى، بحيث يستطيع المطالع لهذه المحاورات أن يلاحظ هذا التطور فى نظرة أفلاطون للحياة الإنسانية الصالحة ويلخص الباحث هذه الموضوعات فيما يلى وذلك على حسب تطورها فى محاورات أفلاطون:-

- موقفه من حياة اللذة:-

أبرزت المواجهة الفكرية بين السوفسطائيين وسقراط عدة متقابلات ظهرت لأول مرة على الساحة الفكرية الفلسفية فى مجال الفكر الأخلاقى، حيث تمثلت المقابلة بين أخلاق المنفعة وأخلاق المبدأ أخلاق الغريزة والطبيعة، وأخلاق العقل والقانون الوضعى، بين نسبية المعانى الخلقية وتغيرها بتغير الزمان والمكان والشخص والحالة، وبين انطلاقها وثباتها وسرمديتها. وبمجئ أفلاطون كان الخلاف مازال قائماً بين أخلاق اللذة عند السوفسطائيين وبين أخلاق الفضيلة والخير الأعلى الذى نادى بها سقراط. وكان على أفلاطون وهو التلميذ المخلص لسقراط أن يحسم هذا الخلاف، ويوضح للناس الطريق السليم من أجل حياة هادفة تسعى وراء القيم الثابتة، لذا

1- J. Burnet : Greek Philosohy, P.218.

- وأيضاً : أرنست باركر : النظرية السياسية عند اليونان، جـ١. ص١٩٨.

أول ما فعل أفلاطون فى سبيل هذا هو اماطة اللثام عن ما أشاعه السوفسطائيون من تعاليم تهدف إلى العمل والعيش وفق كل ما هو فى مقدوره أن يحقق اللذة[1] على حساب القيم الثابتة واعتبر أفلاطون هذه التعاليم سبباً ونتاجاً للفساد الذى حملته الديموقراطية إلى المجتمع الأثينى حيث كل شئ ضل سبيله بنظره، فلابد من طرد هذه المفاهيم الزائفة من حياة الناس وعقولهم والعودة إلى المفاهيم الحقيقية والمثل الأخلاقية، وتنظيم حياة الأفراد والدول بمقتضى هذه المثل وتلك المفاهيم[2].

وحتى يتسنى لأفلاطون ذلك كان عليه دحض وجهة النظر السوفسطائية فى الحياة السعيدة والفاضلة، والقائمة على التطابق بين اللذة والخير أو السعادة وهذا التطابق السوفسطائى كان بمثابة المغالطة الكبيرة التى سعى أفلاطون لبيانها وبيان تهافتها، ففى محاورة بروتاجوراس يقرر هذا السوفسطائى الشهير أن الأشياء الممتعة هى التى ينتج عنها اللذة، وأن الناس وعامة الجمهور يسعى وراء اللذة باعتبارها خيراً ويهربون من الألم باعتباره شراً وبالرغم من أن الكثرة منهم تعرف جيداً ما هو الأفضل من الأشياء إلا أنهم لا يريدون العمل به رغم قدرتهم على ذلك ويسلكون سلوكاً مغايراً وهذا راجع إلى وقوعهم تحت تأثير اللذة[3]. ولا يختلف رأى جورجياس وكاليكليس عن هذا الرأى السابق حين مناقشتهم حول غاية الوجود الإنسانى، حيث يشير كاليكليس أنه يجب علينا لكى نعيش حياة حسنة أن نتعهد فى أنفسنا أقوى الأهواء والرغبات بدلاً من أن نقمعها، كما يجب أن نجعل أنفسنا قادرين على إشباع هذه الأهواء مهما كانت قوية بما لدينا من ذكاء وشجاعة وذلك بتحقيق كل رغباتها، فالسعادة تكمن فى كل ذلك والحياة السهلة والإفراط والانحلال عندما

---

١ - د. محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، صـ ١٣٨.

2- Saxe Ciommins and Robert N: The Social Philosophers, Published. By : Arrangement with Random House, Inc. Printed in the U.S.A. 1954. P. 122

٣ -أفلاطون : محاورة بروتاجوراس، فقرة ٣٥١، ٣٥٢. صـ١٥٠-١٥١

تكون مواتية تؤلف الفضيلة والسعادة[١].

هكذا ذهب السوفسطائيون إلى التوحيد بين اللذة والخير، وما أسهل ما فعلوا بتلك المغالطة الطبيعية التى وقعوا فيها حين قالوا إن الخير ما يجلب لنا اللذة أو المتعة، واقتصروا على الرؤية القريبة والمباشرة لمعنى الحياة والغاية من هذا الوجود الإنسانى، ولعل موقفهم هذا هو الذى حدد المهمة الفعلية لأفلاطون على اعتباره فيلسوفاً أخلاقياً فى الكشف عن تلك المغالطة الطبيعية[٢] وهذا ما قد فعله فى بيانه لطبيعة اللذة حيث يذهب إلى انه إذا كانت اللذة هى المعيار لخيرة الأشياء وشرها، فإن هناك من الأشياء ما قد تسبب لنا فى اللحظة الحاضرة المتعة واللذة وحينئذ نحكم عليها بأنها خيرة، لكن سرعان ما قد تسبب لنا هذه الأشياء عينها الألم الناتج عن الأمراض والفقر فى حالة الوقوع تحت تأثير الشراب والطعام المفرط، وبناء على هذا الألم الذى سيحدث فى المستقبل كنتيجة لهذا الإفراط فى الطعام والشراب فإن الحكم الأول بأنها أشياء خيرة سيكون باطلاً بالضرورة. والعكس أيضاً فى مثل هذه الأحوال صحيح فهناك من الأشياء ما قد يسبب لنا فى اللحظة الحاضرة الألم، وبالتالى نحكم عليها بأنها أشياء سيئة، لكن هذه الأشياء قد تكون سبباً فى الصحة وسبباً فى التخلص من كثير مما يؤلمنا، وبالتالى فالحكم عليها بأنها سيئة يكون باطلاً.

خلاصة القول أن أفلاطون ينتهى إلى أن اللذة ليست هى الخير، لأنها قد تحمل بين جوانبها الألم وبالتالى ينبغى تحديد معانى اللذة والألم اللذين يختلفان بالضرورة عن الخير[٣] وبالإضافة إلى هذا يقيم أفلاطون حجة أخرى من أجل بيان تهافت التطابق القائم بين اللذة والخير، حيث يذهب إلى أنه إذا كان

1- Plato : Gorgias., 492, 494 PP. 548 - 549.

2- CF - G.E.Moore : Princepia Ethica, combridge, 1903. P.V - XIV.

وأيضاً د. زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٦٩، صـ١١٥.

٣ - أفلاطون : محاورة بروتاجوراس، فقرة ٣٥٣،٣٥٤. صـ١٥٤-١٥٥.

من الصعب علينا التسليم بأن الصحة والمرض، أو الشقاء والسعادة يوجدا معاً في آن واحد، لأنه يستحيل أن يكون المرء صحيح الجسم ومريضاً في نفس الوقت أو سعيداً وشقياً، والحال بالمثل بالنسبة للخير والشر استحالة أن يوجدا معاً في آن واحد أو أن يرتفعا معاً، وبناء على هذا فالإنسان لا يمكن أن يشعر باللذة والألم في وقت واحد كما ذهب إلى ذلك كاليكليس، بل أن الإنسان يحصل عليهما بالتعاقب، مثل حالة العطش التي تمثل للإنسان ألماً ولكن بمجرد أن يشرب يشعر باللذة. وعندما يصل الإنسان إلى حالة الإشباع ترتفع اللذة ويتوقف الألم وفي هذه اللحظة يدرك الإنسان جيداً أن السعادة ليست هي اللذة وليس الألم هو الشقاء[١].

ويرى الباحث أن أفلاطون بالرغم من أنه يؤكد على قانون عدم التناقض ويستخدمه بصورة واضحة في قوله إن الأضداد لا توجدا معاً ولا يرتفعا معاً ولكنه يعود مرة أخرى في الأمثلة التي يذكرها ويؤكد أنه يمكن أن يختفي الضدان معاً في بعض الأحوال، ولا يختفيان في بعضها الآخر.

وبعد أن بين أفلاطون تهافت التطابق بين اللذة والخير وانتهى إلى أن اللذة ليست هي الخير أو السعادة، نراه يتساءل عن طبيعة اللذة وأنواعها[٢] فاللذة تشتمل على ضروب من الأشكال المختلفة، وهذه الأشكال لا تشابه بينها من بعض الوجوه، ويستشهد أفلاطون بأمثلة مختلفة على هذه الأشكال، فالرجل الخليع ينال اللذة بخلاعته، والمتعفف يجد لذته بعفته، والمتغابي المغرور ينال بغروره اللذة، وكذلك العاقل يجد لذته بتعلقه. باللذات. فكيف بعد هذا يمكن أن نقول أن كل هذه اللذات متشابهة فيما بينها؟ وإذا كان هناك من يعترض على هذا قائلاً : ان هذه اللذات تتأتى عن أمور متعارضة لكنها فيما بينها ليست متعارضة[٣]، فإن أفلاطون يرد على هذا بقوله : إن الأشكال

1- Plato : Gorgia., 495-596.

2- Ibid., 497.

3- Plato : Philebus., 12d.

تتعارض فيما بينها، وإن كانت تتفق من ناحية الجنس، أما الأجزاء فتتعارض فئة منها غاية المعارضة فيما بينها، وفئة أخرى تحوى آلاف الفروق. ومن هنا لا نستطيع القول بأن اللذة شئ واحد وأنها تأتى من أمور متعارضة لكنها تتفق فيما بينها. هذا ما يستدل به أفلاطون على اختلاف أشكال وضروب اللذة ثم بعد ذلك يرى كما سبق الإشارة إلى ذلك أن الأمور اللذيذة بعضها فاسد والآخر جيد مثل لذة الفهم والعقل[1]، لكن هل معنى هذا أن أفلاطون يلغى الحياة الحسية بكل ما فيها من لذات؟ هل قصر أفلاطون غاية الوجود الإنسانى على الحياة الروحية التى تموج باللذات الفكرية؟ هذا ما سوف يحاول الباحث التعرف عليه من خلال معالم فكرة الخير الأسمى والتى وضعها أفلاطون كغاية للوجود الإنسانى.

- الخير الأسمى:-

كشف أفلاطون فى نقده لمذهب القائلين باللذة* عن الأختلاف الواضح

1- Plato : Philebus, 14d.

* يعد أرستبوس القورينائى مؤسس المدرسة القورينائية ٤٣٥ – ٣٥٦ ق.م- من أشهر ممثلى مذهب القائلين باللذة فى الفكر اليونانى، فلقد اتخذ هذا المذهب كغاية للحياة بصورة واضحة وأكثر مغالاة من التى كان عليها السوفسطائيون، حيث ذهب أرستبوس إلى أن كل الخير يخضع للذة أو المتعة وأن متع اللذة التى يتيسر الاستمتاع المباشر بها أسمى بكثير من أيه متع نتذكر أو نتوقعها. فمتع الماضى أو المستقبل باهتة بالمقارنة بالاستمتاع بالحياة الآن فى اللحظة الراهنة بمشاعرها الجياشة. وكتب فى إحدى الشذرات التى مازالت باقية إن الخير الأخلاقى "لا صلة له بتذكر استمتاعات الماضى أو آمال المستقبل" ولم يقتصر الأمر على شعور أرستبوس والقورينائيين بإيثار المتع المؤقتة، ولكنهم ذكروا كنتيجة لذلك إنهم يعتقدون أننا بحاجة إلى عدم المبالاة كثيراً بناحية ديمومة المتع. إذ لا يقلل قصر المدة التى تستغرقها متعنا من قيمتها، ويتعين أن يتركز هدف حياتنا على الحصول على أكبر قدر من اللحظات الممتعة التى نستطيع تركيزها فى الفترة الزمنية التى كانت من نصيبنا.

انظر : بيرتون بورتر: الحياة الكريمة، الجزء الأول، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة لكتاب، القاهرة ١٩٩٢، صـ١٢٦.

- See Also :

- B.A.G. Fuller : Ahistory of Philosophy., P.120.

بين اللذة والخير، وانتهى إلى أنهما يمثلان طبيعتين تختلف الواحدة عن الأخرى. فإذا كانت اللذة قاصرة من بعض الوجوه إلا أن الخير هو الهدف النهائى والمرء الذى يحظى به لن يحتاج إلى شئ آخر أى كان، بل يملك الكفاية بأكملها[1]. ورغم هذا التعريف للخير من جانب أفلاطون وتأكيده على أنه هو الهدف الأسمى الذى يجب أن يسعى الإنسان لبلوغه، إلا أن هذا الخير الأسمى وكيفية الوصول إليه اتخذ عدة صور مختلفة فى المحاورات الأفلاطونية، بمعنى أن الخير الأسمى الذى قال به أفلاطون فى محاورة فيدون يختلف صورته تماماً عن تلك الصورة التى رسمها فى محاورة الجمهورية، وكذلك فى محاورة فيليبوس، لكن ليس معنى هذا أن ماهية الخير عند أفلاطون تختلف من محاورة لأخرى، بل أن ماهية الخير واحدة فى كل المحاورات، وهى إدراك الوجود الحقيقى بقدر المستطاع.

لكن ما هى صور الخير الأسمى؟ وما هى معالم الحياة الفاضلة التى يجب أن نسعى من أجلها؟

- التحرر والخلاص من الجسد:-

إن أول صورة نصادفها للخير الأسمى والحياة الفاضلة فى فلسفة أفلاطون هى تلك الصورة التى حدد معالمها على لسان سقراط فى محاورة فيدون، حيث يضع أفلاطون الحكمة هدفاً منشوداً وغاية للحياة الفاضلة. ويناقش أفلاطون طويلاً كيفية الوصول إلى الحكمة التى هى هنا الخير الأسمى، ويذهب إلى أن هذا المطلب لن يتحقق إلا بالتعلق بكل ما هو خالد. والإنسان فى حياته عليه أن يسعى لبلوغ هذا الجانب الخالد، لكن الإنسان لن يستطيع أن يحقق هذا إلا بصفاء النفس وتحررها من علائق وشهوات

1- Plato : Philebus., 60C.

الجسد[١]. فالنفس سجينة فى البدن ولن يتحقق خلاصها وعودتها إلى أصلها الأعلى، إلا بتطهيرها وعودتها إلى سيادة العقل فيها. لذا فحياة الفضيلة هى حياة الحكمة أو المعرفة العقلية، وسيادة العقل والتشبه بالآلهة قدر الإمكان[٢].

ويمثل الجسم عائق كبير فى الوصول إلى الحقيقة التى تهفو إليها النفس وذلك بسبب مطالب الجسم المستمرة وحاجته للطعام والشراب وكذلك الأمراض التى يمكن أن تصيب الجسم قد تشكل عائقاً وتمنعنا من متابعة الوصول للوجود الحقيقى. وبالإضافة إلى هذا قد يسبب الجسم أنواع من الحروب والخلافات والمعارك الناتجة عن إشباع شهواته وملذاته وحب امتلاك الثروات، وبالتالى فإن الجسم والتعلق بمطالبه لن يدعنا لحياة التأمل وحياة الفكر التي هى الغاية المرجوة، ولن نستطيع أن نعرف شيئاً كما يقول أفلاطون ونحن نترك أنفسنا ملوثة بطبيعة الجسم[٣]. وإذا كان تحرر النفس من الجسد يعنى الانفصال التام لها، ولن يتحقق هذا إلا بالموت، لذا فمن الواجب أن يتدرب المرء ويمرن نفسه فى حياته على العيش فى حالة أقرب ما تكون إلى حالة الموت ولا يتسنى ذلك لكل الناس، بل المشتغلين فقط بالفلسفة فهم أقل البشر خوفاً من حضور الموت، لأن حياتهم ما هى إلا صراع مع الجسد ويرغبون فى أن تكون النفس هى وحدها القائمة بذاتها، فكيف يصابون بالخوف إذا ما جاء اليوم الذى يتحقق فيه مطلبهم؟[٤]

إن الفيلسوف الحق هو الذى يطلب الموت، أى الوصول إلى الحياة الخالصة للنفس بدون البدن، بينما عامة الناس يعتقدون أن انفصال النفس بالبدن حياة، وانفصالها عنه موت، ولذلك يجزعون من الموت، ولكن حياة العامة فى حقيقتها موت، وموت الفلاسفة حياة. لأن العامة يتعلقون بمطالب

١- أفلاطون : محاورة فيدون، ٦٤ جـ. صـ١٥٧.

٢- نفس المصدر : ٦٧جـ. صـ١٦٥.

٣ - نفس المصدر : ٦٦ جـ. صـ١٦٣.

٤- نفس المصدر : ٦٧ جـ. صـ١٦٧.

الأبدان وينغمسون فى اللذات والشهوات الحسية، ويفضلون مطالب النفس وهى البحث عن العلم وطلب المعرفة، فهُم على قيد الحياة ذو أنفس ميتة. أما الفلاسفة فيعدون أنفسهم للحياة وذلك بالموت، أى بالعمل على فصل النفس عن البدن واستقلالها وذلك بعدة أمور: **أولها** الزهد فى مطالب البدن إلا ما هو ضرورى لحفظ الحياة، إذ يجب على المرء أن يعيش فترة فى هذا العالم الدنيوي، كما أن الانتحار جريمة حيث أننا ملك للآلهة. **والثانى** أنه يطلب الفيلسوف المعرفة فيبدأ بالحواس ولكنه يجد أنها خادعة وهمية، فيلجأ إلى العقل والتفكير، وهذه هى حياة النفس خاصة. **والثالث** أن يطلب الوجود الحقيقى لا الوجود المتغير، والوجود الحقيقى فى المثل كالحق والخير والجمال والشكل والصحة، فالصحة بالذات أو معنى الصحة يدرك بالعلم والعقل لا بالحواس التى كلما بعدنا عنا اقتربنا من موضوع المعرفة[١].

هكذا يتضح لنا أن الصورة الأولى التى عرضها أفلاطون عن الخير الأسمى هى صورة الزهد فى الحياة، والإقبال على الموت، بمعنى إماتة كل العلائق المتصلة بالوجود الحسى من أجل خلاص النفس وبلوغها حياة المثل. وحياتها على هذا الأساس حياة تأمل مستمر لهذه المثل. وهذه الصورة الأولى للخير الأسمى عند أفلاطون والتى تعتمد على الخلاص من الجسد يمكن الرجوع بها إلى النحلة الأورفية، وكذلك إلى المدرسة الفيثاغورية، فكما مر بنا سابقاً أن النحلة الأورفية كانت تنادى بالخلاص من الجسد وضرورة تحرر النفس عن طريق التطهير القائم على أداء الشعائر والطقوس، ثم جاء بعد ذلك فيثاغورس وأضاف إلى هذه الشعائر والطقوس التى تزاول من أجل التطهير الحث على طلب المعرفة، وأكد على أن المعرفة النظرية وسيلة أسمى للتطهير وخلاص النفس من عجلة الولادات المتكررة [٢]، أما أفلاطون فقد

١- أفلاطون : محاورة فيدون، فقرة ٦٨أ. صـ١٦٧.

2- See J. Burent : Greek Philosophy., P. 211.

وأيضاً : أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون، صـ١٨.

بذل جهداً واعياً لتجديد التطهير والخلاص والتحرر من سجن الجسد، فالتطهير عنده آلام يتقبلها المرء فى ابتهاج تكفيراً عن خطاياه. وعودة إلى العدالة وفراراً من العالم وشوقاً إلى الموت وتشبه بالإله. لذا كثيراً ما يقال أن التحرر والخلاص عند أفلاطون يعنى بعبارة موجزة التحرر من عبودية الجسد[١] ولا يجب أن نغفل هنا مدى الأثر السقراطى هو الآخر على العقلية الأفلاطونية فتمنى سقراط الموت وموقفه منه كان له الواقع الأشد حينما قال أفلاطون بالتحرر والخلاص من الجسد والاستعداد لاستقبال الموت بصدر رحب[٢].

- التوازن والإنسجام بين قوى النفس:-

لم يكن لأفلاطون أن يكتفى بهذه الصورة السابقة للخير الأسمى، وأن يجعل الحياة المرجوة فى طلب الخلاص والتحرر من الجسد، أقول هذا خاصة وأن الفلسفة الأفلاطونية إذا كانت تدور فى فلك واحد، إلا أنها امتازت بغزارة المعنى، بغية الوصول إلى هدفها المنشود عالم المُثل، العالم الحقيقى الذى سخَّر أفلاطون له كل فلسفته من أجل خدمة هذه الحقائق الأبدية، لذلك فالباحث لايعدم عند أفلاطون صورة ثانية للحياة الفاضلة والخير الأسمى كتطور آخر لهذه الفكرة، وأهم ما يميز هذه الصورة الثانية للخير أنها قامت على أساس تحليل الإنسان من الداخل. أعنى تحليل النفس الإنسانية، والوصول بقواها إلى حالة من الإعتدال والتوازن، الذى يحقق العدالة الفردية[٣].

ولتوضيح ذلك علينا الآن أن نتذكر ذلك التقسيم الذى ذكره أفلاطون حين كان يتحدث عن نشأة الإنسان خاصة حديثه عن النفس الإنسانية فقد قال أفلاطون بأن النفس الإنسانية لها ثلاث قوى (**شهوانية، غضبية، عاقلة**) وقد

د. عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، صـ٢٢.

١- أوجيست دييس : أفلاطون، ترجمة محمد اسماعيل محمد، تقديم ومراجعة د. عثمان أمين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٦، صـ٩٤.

2- A-E. Taylor: Plato the man and his work., PP. 3-5.

٣- أفلاطون : محاورة القوانين، فقرة ٦٤٠-٦٤٤. صـ١٠٩-١١٢ .

أنزل الآلهة المحدثون هذه الأجزاء الثلاثة أماكن متفرقة من الجسد[١]. وبناء على هذا التقسيم الثلاثى للنفس ذهب أفلاطون إلى أن الحياة الإنسانية ما هى إلا صراع بين هذه القوى الثلاثة، ولن تتحقق سعادة الإنسان فى هذه الحياة إلا عندما يسود الجزء العاقل فى نفسه على الجزئين الآخرين ليضمن سير عربة الحياة الإنسانية نحو هدفها الأسمى. وهنا تأتى المهمة الحقيقية للفلسفة ودورها فى تهذيب النفس وتخليصها قدر الإمكان من الشهوات الدنيئة وسيادة العقل، ولا يتسنى للعقل تقييد أجزاء النفس الأخرى إلا بالإقناع، فالإقناع هو سلاح العقل حيث يقنع العقل كلاً من الشهوة والروح الغضبية بأن من مصلحتهم أن يطيعوا الحكمة ولا يتعدوا الحد الطبيعى المطلوب منهم.

وكثيراً ما أكد أفلاطون على أن النفس تشبه مدينة تتحقق سعادتها عندما تطيع قوى الشعب أوامر القائد، وترضى كل طبقة من الطبقات الثلاثة بوضعها الطبيعى، فيحكم العقل، وتطيع الشهوة وتسهر الروح الغضبية على حماية النفس بأسرها. إذا على الإنسان فى حالة الصراع النفسى عليه التمسك بالعقل[٢] إذا ما أراد أن يعيش حياة فاضلة، لأنه لو اتبع القوى الأخرى فإن حياته سوف تكون فوضى يغيب عنها النظام[٣] وهناك ثلاث فضائل تطابق أجزاء النفس الثلاثة، ونجدها ذاتها لدى الفرد وفى الدولة. إن الحكمة فضيلة النفس العاقلة من حيث أنها تتمتع بالعلم الذى يتيح لها ممارسة القيادة، والشجاعة فضيلة النفس الغضبية، من حيث أنها تطيع أوامر العقل دون خوف. والعفة هى فضيلة النفس الشهوانية من حيث أنها تتبع الجزء الرئيسى. وهناك فضيلة رابعة هى العدالة التى تحدث فى الفرد كما تحدث فى الدولة، حينما يكون الأجزاء المختلفة متفقة فيما بينها، وكل منها تؤدى وظيفتها

1- See Plato : Timeaus., Ch. 2-3.

2- G.C. Field : the Philosophy of plato., P.97.

وأيضاً د. محمود مراد : المرجع السابق، صـ١١٩.

٣- د. عبد الرحمن بدوى : أفلاطون، صـ٢١٠.

الخاصة. وهذه الفضائل جميعاً تعبر عن النظام الذى يسود أجزاء النفس المختلفة، وهى تعبر جميعاً عن التناسق. والفضائل تظهر سيطرة النفس على البدن، بقدر ما تحقق سيطرة النفس العاقلة على النفس غير العاقلة. وأفلاطون فى هذا متفق مع سقراط، بيد أنه يرى أن الصيغ التى استعملها سقراط ينبغى تعديلها، فالفضيلة لم تعد واحدة بالمعنى الذى فهمه سقراط، لأن اختلاف الفضائل يقوم على أساس اختلاف أجزاء النفس، ولأن فضيلة النفس العاقلة وحدها يمكن ردها إلى العلم. كذلك فالفضيلة لا يمكن تعليمها بكاملها مطلقا، لأنها تفترض توافق النفس غير العاقلة مع النفس العاقلة[١].

وهذا التوافق والإعتدال قد لا يحدث نظراً لتضارب قوى النفس، فقد يتأتى الضعف الأخلاقى كنتيجة لانهزام الروح الغضبية أمام قوة الشهوة بسبب إخفاقها فى فهم أوامر العقل وتنفيذها على الوجه الصحيح. أما العقل فكان النظر اليه على أنه معصوم من السعى وراء الشهوة والضعف أمامها وهو المبدأ العام الذى كان يردده أفلاطون فى هذه المرحلة المبكرة والتى كان يؤيد فيها مذهب أستاذه القائل: " إنه من المستحيل على الإنسان أن يفعل الخطأ وهو يعلم أنه كذلك " وأفلاطون بهذا يقصر الصراع النفسى القائم على جزءين فقط من أجزاء النفس أعنى الغضب والشهوة[٢].

وفى محاورة السوفسطائى يوسع أفلاطون من دائرة الصراع النفسى ليدخل العقل إليها، مشيراً إلى أن هناك نوعاً من الجهل يمكن أن يصيب العقل نتيجة لتحالف الروح الغضبية مع الشهوة والوقوف معاً ضد العقل، وهنا يضل العقل عند هدفه[٣]، ويرى أفلاطون أن هذا الضعف من جانب العقل لا يمكن أن يتلاشى إلا بالتربية والتهذيب حيث أن نقص التدريب الأخلاقى المناسب يقود إلى قوة وسيطرة الجوانب الشهوانية فى النفس الإنسانية، مما يؤدى إلى

١- أفلاطون : محاورة القوانين، ٦٣٧ صـ١٠٠.

2- Plato : Republic., B4. 439 - 440.

3 -Plato : the sophist., 227 - 232.

الضعف الأخلاقى، فنقص المعرفة اللازمة لتحقيق التناغم النفسى يجعل الشهوة تسعى إلى كسب السيطرة والسيادة على غيرها من أجزاء النفس، وبالتالى فإن الشرير يصير كذلك بسبب وجود استعداد منحرف فى جسمه، وكذلك نتيجة لنقص المعرفة والتربية(١). وسوف يعرض الباحث لمضمون التربية عند أفلاطون على اعتبارها الوسيلة الأساسية لتهذيب النفس، وإصلاح الحياة الإنسانية ولكن بعد الإنتهاء من الحديث عن صور الخير الأسمى.

- الحياة المختلطة :-

إن الصورة الثالثة للخير الأسمى، والحياة الفاضلة التى تعد بمثابة التطور الأخير لمعالجة أفلاطون لهذه الفكرة هى ما نجدها فى محاورة فيليبوس. ففى هذه المحاورة يؤكد أفلاطون على أن الحياة الفاضلة والتى يجب علينا أن نحياها ليست الحياة الخالية من الحكمة، ولا حياة الحكمة الخالية من اللذة بل حياة خليط من الاثنتين أى حياة لذة وعقل وحكمة. لأنه لا يمكن الإكتفاء بحياة الحكمة دون أن ننال أى قسط من اللذة، فالحياة المختلفة إذاً هى الحياة المفضلة(٢).

ويتساءل الباحث عن أى اللذات التى دعا أفلاطون إلى مزجها بالحكمة من أجل حياة صالحة؟ إن الإجابة على هذا السؤال ترتد بنا مرة ثانية لموضوع اللذة فكما ذكرت سابقاً أن أفلاطون بين أن هناك من اللذات ما هو جيد ومنها ما هو فاسد وضار. وفى الحياة المختلطة يرى أفلاطون أنه ينبغى الأخذ باللذات المفيدة الصافية والتى لاتضر بأحد والسائر فى ركاب كل ضروب الفضيلة والمواكبة للعافية والعفة، أما تلك اللذات التى تؤول إلى الشر فمن الحماقة الأخذ بها ومزجها بحياة الحكمة والعقل(٣) ولكى يتعرف

---

1 -Plato : Timeaus., 73a.

2- Plato : Philebus., 61d.

3- Ibid., 64a.

الإنسان على حقيقة هذه اللذات عليه الرجوع إلى العقل والحكمة لمعرفة ما يعوزهما من ملذات، وفى هذه الحالة سوف نرى أنهما يرفضان رفضاً قاطعاً مساكنة الملذات العظمى الصاخبة، ويقبلان الملذات الصادقة التى يجب أن نأخذ بها فى مزيج الحياة المختلطة(١). ولابد لهذا المزيج بين اللذات الصادقة والعقل أن يحظى بالقياس والإعتدال وإلا هلك ما تمازج فيه من عناصر، ويهلك ذاته أولاً. وإذا حظى بالقياس والاعتدال يغدو جميلاً وحقيقياً، ويتجلى فيه الخير بمثل ثلاثة مجتمعة هى (الجمال، والاعتدال والحقيقة) وبفعل هذا الثلاثى بما أنه الخير، لنقل إن المزيج قد أصبح خيراً نظير الخير(٢).

ولا شك أن العقل أقرب إلى هذا الثالوث من اللذة، لأن العقل هو إما شئ واحد مع الحقيقة، وإما أشبه الأمور بها، هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يمكن لأحد أن يجد يوماً شيئاً واحداً أكثر اتزاناً واعتدالاً من العقل والعلم. بينما اللذة هى أقل الموجودات اعتدالاً ثم إن العقل أوفى جمالاً وأبهى من اللذة(٣) إذاً العقل فى هذا المزيج هو الأقرب إلى العنصر الأشرف لأنه الأقرب إلى الخير الذى يتجلى بالجمال والإعتدال والحقيقة.

ويرتب أفلاطون هذه العناصر المختلفة داخل مزيج الحياة المختلطة فيما أطلق عليه (سلم الخيرات) حيث ذهب إلى أن اللذة ليست هى أول ما يجب احرازه، بل أن أول ما يستقطب اختيار البشر هو القياس الذى يعد بمثابة الدرجة الأولى فى سلم الخيرات، يليه فى الدرجة الثانية الاعتدال والجمال والكمال وكل مامت إلى هذه بوشائج القربى. وفى الدرجة الثالثة، نضع العقل والحكمة. وينبهنا سقراط إلى أن وضع العقل والحكمة فى هذه المرتبة، لايعرض صاحبه إلى تجاوز الحقيقة تجاوزاً بعيداً. وفى الدرجة الرابعة تنزل العلوم والفنون الجميلة والمهنية، وهى كما يقول أفلاطون أدنى قرابة إلى

1- Plato : Philebus, 64 B.

2- Ibid., 64d - 65a.

3- Ibid., 65C.

الخير من اللذة. وفى الدرجة الخامسة والأخيرة تكون الملذات الخالية من كل ألم وهى كما ذكرت الملذات الصافية ملذات النفس لا الجسد[١].

يتضح لنا مما سبق أن فكرة الخير الأسمى التى هى غاية الوجود الإنسانى قد أخذت عدة صور مختلفة فى المحاورات الأفلاطونية، فهو فى البداية قال أن الخير الأسمى لن يتحقق إلا بالخلاص والتطهر، وهذه هى أول صورة للفكر الأفلاطونى حول غاية الوجود الإنسانى والتى كان متأثراً فيها بالآراء الأورفية والفيثاغورية. أما بالنسبة للمرحلة الثانية لتطور هذه الفكرة هى وضع أفلاطون صورة الخير الأسمى فى الانسجام والاعتدال بين قوة النفس الثلاثة وسيطرة العقل على القوتين الآخريتين ولعل أفلاطون فيما يرى الباحث كان متأثراً فى هذا بالأخلاق السقراطية إلى حد بعيد لأنه كما ذكرت كان يجعل من العقل الأساس الرئيسى للوصول إلى الخير الأسمى. أما بالنسبة للمرحلة الأخيرة لتطور تلك الفكرة وهى قول أفلاطون بالحياة المختلطة، والتى تجمع بين العقل واللذات الصافية فإن أفلاطون فيما يرى الباحث كان أقرب ما يكون إلى الحياة الواقعية التى تؤكد على أن حياة الحكمة الخالية من اللذة ليست بالأمر المستطاع، ولا حياة اللذة الخالية من الحكمة بالحياة المطلوبة لذلك أكد أفلاطون على أن الحياة المختلطة والتى تحتوى على مزيج معتدل هى الحياة الصالحة والتى يجب أن يسعى الإنسان إلى تحقيقها.

- دور التربية فى تهذيب النفس:-

يشير أفلاطون فى نهاية حديثه عن نشأة الإنسان وطبيعته إلى أنواع الأمراض التى يمكن أن يتعرض لها الجسم، وكذلك التى تصيب النفس، وهنا يربط أفلاطون بين فساد النفس والإقبال على الملذات والآلام المفرطة التى

1- Plato : Philebus., 66 a-d.

وأيضاً : د. حسين حرب : أفلاطون، صـ١٨٠.

اعتبرها من أخطر أمراض النفس(١). كذلك يربط أفلاطون بين فساد النفس والتربية التى بلا تهذيب، وكذلك التى تترعرع على سجية فاسدة فى ظل سياسات شريرة حيث لا يقرع الأسماع فى دولهم إن كان فى الندوات العامة أو الاجتماعات الخاصة إلا أقوالاً قبيحة، وفضلاً عن ذلك عندما لا يتعلمون منذ حداثتهم أى تعليم يشفيهم من أدوائهم فهؤلاء جميعاً يغدون أشراراً وإن وجب أن نشكو منهم أحداً فأولى بنا أن نشكو الأباء من أن نشكو أولادهم. لكل هذا دعى أفلاطون إلى أن يسعى المرء جهد المستطاع بالتهذيب والعلوم الملائمة، أن يتجنب الشر ويقبل على الخير(٢). هذا ويرى أفلاطون أن أكبر جريمة ترتكبها المدن الحالية، هى إغفالها للتربية أو على الأقل عدم اهتمامها بها وتركها كلية بين أيدى أفراد الشعب، لأن الواجب على الدولة أن تسهر على رعاية أبناء المستقبل، أولئك الذين سيكون عليهم أن يسهروا على رعايتها. ولكى تكون الدولة موحدة يجب أن يكون التعليم بالمثل موحداً. ولكى تكون عادلة وفاضلة، يجب أن تغرس مبادئ الفضيلة والعدالة فى نفوس جميع أطفالها(٣).

وفى أسطورة الكهف يعرض أفلاطون تمثيلاً حياً لما يعنيه بالتربية ودورها الحقيقى، فالناس الذين سجنوا فى الكهف منذ نعومة أظافرهم وقد قيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال وهم كما تصورهم أفلاطون غرباء تماماً عن كل ما هو حقيقى، لأن الأغلال تمنعهم من التلفت برءوسهم ويكتفون بما يقع أمام أعينهم مباشرة من صور الظلال الآتية من الخارج لكنهم ليس لديهم على الإطلاق أى تفكير فى العالم الخارجى(٤).

ويتمثل دور التربية فى فك القيود والتحرير من السجن المظلم للخروج،

1- Plato : Timeaus 86a.

2- Ibid : 87C.

٣- الكسندر كوارية : المراجع السابقة، صـ١٣٨.

4- Plato : Republic, B.7. 515 a-c.

فالتربية تعنى تغيير الإنسان كله حين تنقله من مجال تعود عليه إلى مجال آخر يظهر فيه الوجود على حقيقته. بهذا الانتقال يتغير كل ما كان مألوفاً للإنسان، ويتحول شيئاً آخر، فما كان يحسبه حقيقة يصبح ظناً، والحقيقة التى لم يكن يعرف عنها شيئاً تتجلى له بعد طول تعود ومراس. إنه ينتقل من مرحلة إلى مرحلة، ويترك مجالاً ليدخل فى مجال آخر، كما يترك وراء ظهره حقيقة ليشاهد حقيقة أخرى جديدة عليه.

وأسطورة الكهف وتصور هذه المراحل وكيف ينتقل الناس منها وإليها، فهم فى المرحلة الأولى يعيشون فى الكهف تغلهم السلاسل من أقدامهم ورقابهم، وتقيدهم الموجودات التى يفتحون عيونهم عليها ليل نهار. ليس هناك شئ يربطهم بالعالم الخارجى سوى الظلال الصامتة المضطربة التى تنعكس فوق جدار أمامهم، هذا إذا تنبهوا إلى أنها تأتى من عالم خارجى على الإطلاق. هم يستيقظون وينامون على الأشياء التى تحيط بهم، وهم يأخذونها معهم أيضاً فى أحلامهم. وهم يتحدثون إن تحدثوا عن الظلال التى تهيم أمامهم ولا تكاد توقظ فيهم أثراً للدهشة [١]. وبعد ذلك يوضح أفلاطون كيف ينتقل الإنسان من الكهف إلى ضوء النار وماذا يحدث فى هذا الانتقال؟ وكيف يتم؟ وما الضرورة التى تدعو اليه؟ يقول أفلاطون : "ما الذى يمكن أن يحدث إذا رفعنا عنهم قيودهم، فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء، وأرغمناه على النهوض فجأة ويدير برأسه ويسير رافعاً عينيه نحو النور، عندئذٍ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له. وسوف ينبهر إلى حد يعجز معه عن رؤية الأشياء التى كان يرى ظلالها من قبل......[٢].

وهذه هى المرحلة الثانية التى يفك فيها السلاسل عن سجناء الكهف، وهاهم أولاً يستطيعون أن يحركوا رءوسهم وأقدامهم كما يشاءون. صحيح أنهم مازالوا أسرى الكهف، ولكن فى وسعهم الآن أن يلتفتوا إلى مالم كان

١- د. عبد الغفار مكاوى : مدرسة الحكمة، دار الكتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة. صـ٣٨.

2- Plato : Republic., 515C.

يلتفت إليه. وصحيح أن عيونهم ما زالت ترى الظلال المنعكسة على الجدار، وأجسادهم ما تزال ترتعش من الرطوبة المنبثقة من الأرض ولكن في مقدورهم الآن أن يشاهدوا النار التي تشتعل خلف ظهورهم، وأن يقتربوا بذلك كثيراً من الوجود. إذاً فالأشياء قد اتضحت بعض الوضوح، واستراحت العين قليلاً من الظلال، وعرف السجناء أن هناك مصدراً للضوء الشاحب الذي كان ينسكب على الأشياء والظلال القاتمة التي كانت تتراقص على الجدار. وتحررت العيون من الظلال واستطاعت بذلك أن تقترب مما يزيد عليها في الحقيقة. ولكن هل أدركت حقاً أن ما تراه الآن أكثر حقيقة مما كانت تراه؟

إن السجين الذي نال هذه الدرجة من الحرية، مازال في الواقع سجين عاداته. إنه سيعتقد أن ما كان يراه من قبل أي الظلام أكثر حقيقة مما يتبين له الآن، ولكن ما الذي يمنعه من اكتساب حريته على الفور؟ أي قناع هذا الذي لا يزال يغشى عينيه؟ ان النار المشتعلة، على ضعفها واضطرابها تغشى عينيه. لقد تحرر حقاً من سلاسل الحديد، ولكنه لم يتحرر بعد من قيود التعود والتقليد. لذا فكل مايراه يضطرب أمام عينيه اضطراباً عجيباً فيظن أن الظلال أكثر حقيقة من الأشياء التي يرها الآن على ضوء النهار، كما أنه لم يستطع بعد أن يميز بين الحقيقة والوهم، ولا بين الموجود والظل [١] لكل ذلك يجب أن تكون هناك مرحلة ثالثة يتم فيها التعود تدريجياً على رؤية الأشياء، وفي هذا يقول أفلاطون : " إنه يحتاج في الواقع إلى التعود تدريجياً قبل أن يرى الأشياء في العالم الأعلى. ففي البداية يكون من السهل أن يرى الظلال، ثم صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء، ثم الأشياء ذاتها. بعد ذلك يستطيع أن يرفع عينيه إلى نور النجوم والقمر.......[٢].

وهذه المرحلة الثالثة التي انتقل فيها السجين إلى الحرية الحقيقية، والأشياء التي تقع عليها العين لم تعد تضطرب، وهذه الحرية الحقيقية لن تبدأ

١- د. عبد الغفار مكاوى : المرجع السابق، صـ٣٩.

2- Plato : Republic., 516a.

قبل أن يعود عينيه على النظر والتفكير، وليست التربية غير هذا التعليم والتعود الشاق على رؤية الحقيقة. فجوهر التربية يقوم على جوهر الحقيقة، ولا سبيل إلى الفصل بينهما. وإذا كانت ماهية التربية في هذا التوجيه الشامل المتصل للنفس بكليتها، فإنها تظل كذلك محاولة متصلة للتغلب على نقص التربية. ومادامت أسطورة الكهف تصور ماهية التربية، وترسم الطريق الصاعد إليها، فهي تصور كذلك الوسيلة إلى التغلب على الجهل والغباء والبلادة وكل ما نسميه بنقص التربية. لذلك لم يكن الوصول إلى نور الشمس نور الحقيقة هي الغاية الأخيرة من أسطورة الكهف بل تبقى المرحلة الرابعة والأخيرة[١].

ويصف أفلاطون هذه المرحلة بقوله : " فلنتصور ماذا يحدث لو عاد صاحبنا واحتل مكانه القديم في الكهف... وإذا ما حاول أن يحررهم من أغلالهم ويقودهم إلى أعلى، إنهم إذا ما استطاعوا أن يضعوا أيديهم عليه فسوف يجهزوا عليه بالفعل"[٢] إذاً فالغاية الأخيرة هي العودة بذلك السجين الذي تحرر من أغلاله إلى الكهف مرة أخرى، إنه يعود إلى رفاقه السابقين إنساناً آخر، ورسولاً للتحرر والخلاص، فالحياة بين جدران الكهف لن تقنعه بعد ذلك أو ترضيه. ولو حدث وتجرأ على الحديث مع رفاقه المساجين فإنهم بلا شك سوف يسخرون منه، بل قد يهجمون عليه لا ليقيدوه بل ليمسكوا به ويقتلوه. وهو مصير يعرف أفلاطون تمام المعرفة أنه غير مستبعد في هذا العالم. فلقد راح أستاذه سقراط ضحية له فالصراع من أجل الحقيقة ليس مجرد نزاع حول المبادئ والقيم والأفكار بل هو في صميمه مسألة حياة أو موت[٣].

خلاصة القول إن أفلاطون أراد في أسطورة الكهف أن يعطي صورة محسوسة لماهية التربية التي تعني تحرير النفس والبصر من أجل رؤية

١- أوجست دييس : أفلاطون، صـ١٠١.

2- Plato : Republic., 517a.

٣-أوجيست دييس : المرجع السابق، صـ١٠٢.

الحقيقـة، وتكمـن أهميـة مـا جـاء فـى الأسـطورة أنهـا دعـوة ضمنيـة يجـب أن ندركهـا للتنوير الفلسفى* لأننـا إذ لـم نسـتطع الانطـلاق فـى هـذا الاتجـاه فسـوف نظل فـى الكهف موطن الوهم والخطأ. وعلـى ذلـك فلـن تكـون لدينـا فكـرة عـن الحيـاة الصالحـة المستنيرة بالنسبة لنـا ولغيرنـا، ومـن ثـم فـلا أمـل فـى أن نفـرض النظـام علـى عـالم حـائر[1] هـذا وقـد بيـن أفلاطـون إحساسـه بأهميـة التربيـة بطـول المدة التـى خصصهـا لهـا، فبأوسـع معنـى لهـا تبـدأ التربيـة عنـد الميـلاد وتسـتمر حتـى آخـر العمـر وحتـى بـأضيق معنـى أى لمجـرد الأعـداد للنضـج فـى الحيـاة تسـتمر بالنسـبة للأفـراد مـن كـلا الجنسـين الجديريـن بتدريـب ممتـد حتـى سـن الخامسـة والثلاثيـن، وسـوف يحـاول البـاحث هنـا التعـرف علـى المراحـل المختلفـة للتربيـة والتـى صاغهـا أفلاطـون، وخصـائص كـل مرحلـة و مـا ينبغـى الالـتزام بـه فيها.

---

* من الجدير بالذكر والباحث يتحدث عن رمزية أسطورة الكهف عند أفلاطون وكنايتها الواضحة للدلالة على التنوير العقلى والحث على الانطلاق من أجل معرفة أعمق وأوسع. أن هذه الدعوة هى بعينها التى نحتاجها أشد الإحتياج فى فكرنا العربى المعاصر وهذا ما يؤكد عليه الأستاذ الدكتور عاطف العراقى حين يتحدث حول قضية العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر عن الذين ينشدون التنوير بمعزل عن العقل ويكتفون بالبكاء على الأطلال والغناء المستمر بالتراث والماضى السعيد، ويرى أستاذنا أن= =حال هؤلاء أشبه بحال من يسكنون الكهوف والمغارات، لا تعتمد آراءهم إلا على الرؤية المظلمة التى تؤدى بدورها إلى العديد من التصورات الخاطئة. هذا ويؤكد أستاذنا أن هؤلاء جميعاً لن يتخلصوا من سكن هذه الكهوف إلا عن طريق تقديس العقل والإيمان بأن الثقافة الخالدة إنما هى الثقافة الإنسانية التى تتخطى حدود الزمان والمكان.

انظر د. عاطف العراقى : العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، صـ٧-٨.

١- د. محمد غلاب الخصوبة والخلود لأفلاطون فى انتاجه، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٢ صـ٩٩.

- See Also :
  - N.R. Murphy: the Inter pmetationof plato Republic, Oxford. 1960. P. 156.
- A.E. Taylor : Op. Cit., PP. 263 - 265.

أيضاً : د. فؤاد زكريا : دراسة وترجمة لجمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥. صـ٦٠-٦١، ١٤٨ - ١٥٠.

إنه لمن دواعى أصالة الفلسفة الأفلاطونية ما أقره أفلاطون تجاه العملية التعليمية فى المراحل المختلفة، وإنه لمن المدهش حقاً أن يدعو أفلاطون فى هذا الوقت من الزمان إلى أن تكون بداية التعليم من مرحلة ما قبل ميلاد الطفل إذ ينبغى كما يقول أفلاطون أن نفترض العملية التعليمية فى مرحلة أكثر تبكيراً أى عندما يكون الطفل فى حضانته الداخلية كجنين فى رحم أمه، وذلك بتقرير أن الواجب على السيدة الحامل التى تنتظر الأمومة القيام بكل التمرينات التى يحتاج إليها الطفل فى رحمها كى ما تحقق له الخير[1] هذا ويركز أفلاطون على وصف خطورة المرحلة الأولى من ميلاد الطفل فى تنشئته الجسمية والنفسية والعقلية، فعلى مستوى الناحية الجسمية يجب أن ينمو الأطفال جسمياً نمواً مستقيماً منذ الأيام الأولى لولادتهم وذلك عن طريق التغذية المناسبة والملائمة، ويجب أن تتأكد السلطات من أن المربية تتيح للطفل كل الهواء والتمرينات اللازمة وعلى الخصوص ما يتعلق بالحفاظ عليه حتى لا يضر نفسه بالمشى أكثر تبكيراً مما ينبغى. والمبدأ العام الذى يجب أن يتبع هو عدم ترك الطفل فى حالة من الضياع الدائم، بل يجب أن يشعر الطفل بالاطمئنان والحنان اللازم، وذلك بتسليته والحفاظ على وداعته.

ونظراً لخطورة هذه المرحلة من الناحية النفسية على الطفل، يؤكد أفلاطون على القيام بكل من هو ممكن من أجل أن نبعد الطفل عن كل ما هو نكد أو حزن فالطفل فى هذه المرحلة سريع الانفعال لهذه المشاعر، وتترك أثاراً قوية ينشأ عليها. كما ينبغى أن يترك الطفل فى هذه المرحلة وخاصة فى سن الثالثة لاكتشاف الألعاب المبكرة لنفسه مع مراعاة تصحيح أخطائه تصحيحاً فطناً. وينبغى فيما بين السنة الثالثة وحتى نهاية الخامسة أن يؤتى بالأطفال يومياً ليلعبوا مع بعضهم تحت إشراف سيدات يعينهن الحكام، أولئك الذين سيطيعون بذلك النمو أن يروا المربيات ينشئن الأطفال التنشئة

١- أفلاطون : محاورة القوانين، ك ٧. صـ٣١٨.

المناسبة[١].

ومع بداية بلوغ الطفل السنة السادسة من عمره يمكن البدء في الدروس المتعلقة بالموسيقى والرياضة البدنية، وعلى الأخص الأدب بنوعية وهنا يوجه أفلاطون النقد الشديد لنظام التربية الأثينية، وذلك لأنها كما يقول تبدأ بغرس القصص والروايات الخيالية التى لا تعدو أن تكون من قبيل الأكاذيب، وإن كان لها من الصدق نصيب فهو ضئيل. وتكمن خطورة هذه البداية فى أن تلك المرحلة أو ذلك العهد هو الذى تتكون فيه ملامح الشخصية، وبالتالى سوف ينطبع فى الأطفال عن طريق هذه الروايات التى تلقى على مسامعهم كل ما هو مضاد لما ينبغى أن يكونوا عليه حين يشبون[٢]. ونظراً لخطوة آثار هذه الروايات الكاذبة على مرحلة التنشئة الأولى يدعو أفلاطون إلى ضرورة مراقبة مبتكرى القصص الخيالية فإن كانت صالحة قبلناها وإن كانت فاسدة رفضناها، ليس هذا فحسب بل يتعدى الأمر إلى ما هو أبعد من ذلك حيث يجب تكليف الأمهات والمرضعات بألا يروين للأطفال إلا ما سمح به[٣].

ويحدد أفلاطون تلك الروايات والقصص التى يحذر من تداولها وإلقائها على مسامع الأطفال بتلك التى قدمها هوميروس وهزيود عن الآلهة فى تنازعهم وحروبهم وكذبهم ووصفهم وصفا لا تليق بهم كآلهة. كذلك ما نُقل عن هزيود وهوميروس من أقاصيص حول قصة أورانوس وكرونوس، أو قصة هيرا التى كبلها زوجها بالأغلال. ويتساءل أفلاطون هل نعجب بعد ذلك إذا هم أعوزهم الاحترام الواجب لآبائهم أو إذا هم بعد أن تعلموا مثل هذه الأمثال للظلم والخداع والانحياز التى يمارسها الآلهة فعلوا نفس هذه الأشياء عندما يشبون عن الطوق؟[٤]

١- أفلاطون : محاورة القوانين، ك٧. صـ٣٢٩-٣٣٠.

2- Plato : Republic., B3. 387a.

٣ - الكسندر كواريه : مدخل لقراءة أفلاطون، صـ١٣٩.

4- Plato : Republic., B3. 391a.

هكذا يحدد أفلاطون الواجب على العاملين والقائمين بالتربية فى هذه الفترة بفرس القيم النبيلة والأخلاق الحسنة، وتصحيح القيم الدينية، حتى يشبوا على تقوى الآلهة وتبجيل الآباء ومحبة الناس، وهذا هو الأساس الأول للتربية الذى وضعه أفلاطون فى الكتاب الثالث من محاورة الجمهورية.

ولم يكتف أفلاطون بالحث على تنمية القيم الدينية والاجتماعية فى مرحلة الطفولة، بل نجده يبادر بالدعوة إلى أن يشب الأطفال على الفضائل المختلفة لعل أهمها الشجاعة، وذلك عن طريق تلقين الأطفال دروساً تجنبهم رهبة الموت، إذ أنه ليس من المعقول أن يدخل الرجال المعارك وهم يخشون لقاء العدو خوفاً من الموت، ولن نجنبهم هذا إلا باستبعاد ما ورد عن هزيود وهوميروس وغيرهما من الشعراء فى وصف المصير الإنسانى بعد الموت. هذا الوصف الذى اقتصر على الترهيب، ووصف المعاناة التى يمر بها الجسم وغيرها من الأوجاع المختلفة. كذلك استبعاد تلك الصور المشينة، والمشوهة التى حيكت حول قصص الأبطال، فسرد التاريخ الحقيقى للأبطال أمر ضرورى بالنسبة للأطفال فى تلك المرحلة لعلهم يأخذون من هذا التاريخ مثلهم الأعلى فى الشجاعة[١].

نخلص من هذا إلى أن الدعوة الحقيقة، التى ركز عليها أفلاطون كانت استبعاد كل ما هو غير جدير من الآداب اليونانية، ولعل أفلاطون كان مدركاً أن تأثير الأدب على نفس القارئ، وبالأخص على نفس الطفل قد يكون تأثيراً عميقاً. لذا كان مؤمناً أنه مهما كان الجمال الأدبى للصورة فإنه لا يحجب المضمون اللاأخلاقى للشعر الهومرى، وإذا كانت الدولة أو الجمهورية سوف تغفر للفنانين. لكنها لا يمكن أن تغفر للمواطنين الذين يفترض أنهم فضلاء[٢].

أما بالنسبة لدروس الرياضة البدنية فيجب أن يتعلم الأولاد فى هذا السن

1- Plato : Republic., B3. 388 a-B.

2- B-A. fuller : Op. Cit., P.130.

ركوب الخيل واستعمال بعض الأسلحة مثل الأقواس والنبال والمقاليع وبتقدم فى هذه التمرينات يجب البدء فى تعليمهم فن المصارعة خاصة النوع المفيد منها فى التدريب على الأعمال الحربية والذى له قيمة تربوية[١]. ولا يقل التعليم الموسيقى فى دورة وأهميته عن تلك الرياضة الجسمية، فالموسيقى بالنسبة لتكوين النفس تعادل تماماً الألعاب الرياضية بالنسبة لتكوين الجسم، لذا يخصص أفلاطون المناقشات الطويلة عن مشكلة التربية الموسيقية وعن تعيين الأنماط الموسيقية التى ستقرها الدولة، إذ ينبغى أن تقر الدولة الموسيقى التى تعبر عن البساطة والاتساق والرجولة، وأما الموسيقى العنيفة والموسيقى العاطفية، وأغانى الغربة والنواح فتستبعد بقوة.

هكذا يختم أفلاطون حديثه عن التربية العامة أو المشتركة التى تكون لكل الشعب والتى تبدأ من السنوات الأولى حتى السنة السادسة عشرة من العمر ويدعو أفلاطون إلى أن توضع هذه العلمية فى أيدي متخصصين ويشرف عليها مسئول مختص مع العمل على اقامة المدارس التى تزاول فيها العملية التعليمية، ولا يكتفى أفلاطون بهذه المرحلة التعليمية فقط بل يقدم أفلاطون تعليماً ثانوياً خاصاً للصفوة المختارة لطبقة الحراس يتعلمون الآداب الرفيعة والعلوم الآخرى ويتدرجون فى التعليم من مرحلة إلى أخرى[٢].

ونظراً لكون هذا التعليم خاص على طبقة معينة وقصره أفلاطون على طبقة الحراس فحسب ومن ينبغ فيهم، فالباحث يكتفى بما تقدم عن التعليم العام والذى كان الهدف من عرضه هو بيان التنشئة الخلقية السليمة للنفس وللجسم والتى لها عظيم الأثر فى حياة الإنسان كما ذكرت ذلك سابقاً. فالتربية الصالحة والتثقيف الجيد إذا ماحصل عليهما الفرد استطاع أن يتغلب على كثير من المشكلات التى تواجهه فى حياته، هذا بالإضافة إلى ما تحققه التربية من

١- أفلاطون : محاورة القوانين، ك٧. صـ٢٢٩-٣٣٢.

2- Plato : Republic., B3 411-412.

وأيضاً أفلاطون : محاورة القوانين، ك٧. صـ٣٣٩ -٣٤٠.

تهذيب للنفس الإنسانية الأمر الذى ينعكس أثاره بالضرورة على حياة الإنسان وتحقيق الخير الأسمى[١].

ثالثاً: المصير الإنسانى.

سبق أن تناول الباحث الحديث عن نشأة الإنسان عند أفلاطون، وكما هو واضح من مضمون هذه النشأة أن الإنسان فى فلسفة أفلاطون كائن ذو طبيعة ثنائية، فهو بما له من نفس ينتمى للعالم العقلى الإلهى الخالد، وبماله من جسد ينتمى للعالم الحسى الفانى، ولكن حقيقة الإنسان وجوهره هى النفس فهى من طبيعة الآلهة الخالدة كما قال أفلاطون فى محاورة الطيماوس[٢] ولعل القول بالطبيعة الإلهية للنفس ليس بالجديد فى فلسفة أفلاطون فقد مر بنا أن الأورفيين والفيثاغوريين وأمبادوقليس كانوا يعتقدون بأن النفس جوهر إلهى هبط وسكن فى البدن، ولابد أن تقضى النفس مدة العقوبة قبل أن ترحل عنه. لكن الجديد فى فلسفة أفلاطون والذى يبدو فيه أصالة لا سبيل لإنكارها هو تخطى تلك النظرة الأسطورية القديمة للنفس التى رأيناها عند الأورفيين والفيثاغوريين والأخذ بالاتجاه الفلسفى العقلى من أجل إقامة الأدلة والبراهين على خلود النفس. وهذا الاتجاه إذا كان سقراط قد مهد له، إلا أن سقراط لم ينسب له صراحة ما ورد فى محاورة فيدون من أدلة على خلود النفس بالرغم من أن الأدلة جاءت على لسانه[٣].

ويرتبط البحث فى مصير النفس الإنسانية أشد الارتباط بمحور فلسفة أفلاطون أعنى نظرية المثل، فحقيقة النفس، وحقيقة المثل تتضمن إحداهما الأخرى، بمعنى أن خلود النفس يقوم على وجود المثل، والمعرفة التى لدينا عن المثل تقوم فى الوقت نفسه على أزلية النفس وخلودها، لذا فالإيمان

1- Plato : Republic, B4. 424.

2- Plato : Timeaus.,

٣- د. أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون، صـ٩٢.

بالخلود كما صوره أفلاطون أصبح محور لفلسفته كلها[1] والمطالع لمحاورات أفلاطون يجد أنه تناول قضية مصير النفس وأدجلة خلودها، ووصف رحلتها فى العالم الآخر من خلال محاورتى فيدون، والجمهورية، وسوف يحاول الباحث عرض آرائه حول هذه القضية بالحديث عن النقاط الاساسية التى تناولها أفلاطون.

-أزلية النفس الإنسانية :-

يذهب أفلاطون فى محاورة فيدون، شأنه فى ذلك شأن غيره من الفيثاغوريين إلى أن النفس الإنسانية كان لها وجود سابق على البدن بجوار الآلهة، لكنها سقطت إلى البدن وسجنت فيه بسبب ضعف أجنحتها وعدم قدرتها وعجزها على مسايرة الركب الإلهى[2] هذا ويصرح أفلاطون أن النفوس قبل هبوطها إلى البدن اجتمعت لمشاهدة المثل فى عالم ما وراء الحياة وأن حظ كل نفس فى الجسم الذى شغلته قد توقف على مقدار ما شاهدته من هذه المثل[3] وبالإضافة إلى هذا يؤكد أفلاطون فى محاورة فايدورس على أسبقية النفس، وأنها كانت موجودة منذ الأزل تعيش مع الآلة فى العالم العقلى، حيث كانت تشاهد المثل الخالدة للجمال فى ذاته، والخير فى ذاته وكانت تتبع موكب الآلهة فى دورات معينة غير أنه نظراً لفقدانها توازنها تسقط فى أجسام البشر وما تنفك تسعى بعد ذلك إلى العودة إلى حياتها الأولى[4].

وفى محاورة القوانين يبرهن أفلاطون على أسبقية وجود النفس عن طريق برهان الحركة، حيث يتساءل فى البداية هل كل الأشياء ساكنة لا

١- شارل فرنر : الفلسفة اليونانية، صـ١٠٨.

٢- أفلاطون : فيدون، فقرة ٧. صـ١٧٣.

٣- د. محمد غلاب : المرجع السابق، صـ١٠٣.

٤- أفلاطون : فايدورس، ترجمة د. أميرة مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١. فقرة ٦٧.

تتحرك؟ أم متحركة لا تسكن؟ أم أن هناك أشياء تتحرك وأخرى تسكن؟ ويُجيب على ذلك بأن بعضها يتحرك وبعضها الآخر يبقى ثابتاً. ما يتحرك فى مكان وما يثبت كذلك فى مكان. والأشياء التى تتحرك إما أن تتحرك فى مكان واحد، وإما أن تتحرك فى عدة أمكنة. والتى تتحرك فى مكان واحد تبقى ثابتة فى مركزها كالدوائر، أما التى تتحرك فى أمكنة فتتصادم ببعضها، وبهذا إما أن تنقسم وإما أن تتداخل ببعضها فتشكل مركباً مشتركاً. هذه الأشياء تكبر فى تداخلها وتصغر فى انقسامها، وهذا ما يسمى الكون والفساد[١].

وإذا كانت هذه حالة الأشياء المتحركة، فما هو حال الحركة؟ هناك نوعان من الحركة : الحركة التى تستطيع تحريك شئ غيرها دون أن تستطيع هى ذاتها أن تتحرك، وهذا هو النوع الأول. أما النوع الثانى فيشمل كل الحركات التى تستطيع تحريك ذاتها وتحريك غيرها سواء بتجميع هذا الغير أو بتفريقه، بتكبيره أو بتصغيره محدثة بذلك الكون والفساد[٢].

وعن أى الحركات أقوى وأكثر فاعلية، يرى أفلاطون أنها الحركة التى يمكن أن تحرك ذاتها وغيرها. هذه الحركة هى الأولى قوة وولادة، وتأتى بعدها الحركة التى تحرك غيرها. وهذا الغير يحرك ثالثاً ورابعاً، وهكذا تتحرك آلاف الأشياء بحركة كلية. وبما أن النفس هى الحركة القادرة على تحريك ذاتها فإنها لهذا السبب بالذات الأقدم من بين كل الكائنات. فالنفس مبدأ الحركة ولها نفس ماهية مبدأ الكون والفساد، وهى متقدمة على الجسد زمناً وقيمة، ويتجلى ذلك فى كونها تقود وتأمر بينما الجسد يطيع[٣].

هكذا يبرهن أفلاطون على أقدمية النفس، ويدحض اعتبارها نتاجاً بعدياً. أما عن ماهية النفس وطبيعتها، وهو ما تناوله الباحث عند الحديث عن الجانب

١-أفلاطون : القوانين، ك٣. صـ٤٦٢.

٢- نفس المصدر : ك٣. صـ٤٦٤.

٣- نفس المصدر : ك٣. صـ٤٦٥.

الأخلاقى لذا فالباحث يكتفى هنا بالإشارة إلى أن الاستعارات التى وصف بها أفلاطون النفس والتى تبين طبيعتها، فهو يصف حال وجود النفس فى البدن على أنه حالة من الصراع المتواصل بين الخير والشر، والتى تتمثل فى الصراع بين شهوات الجسد وملذاته الذى يجلب الشر وبين الجانب العاقل من النفس الذى يتطلع دائماً إلى الخير، والحياة الإنسانية هى مسرح الأحداث الواقعة داخل الإنسان(١) وهذا الصراع يكشف لنا عن طبيعة النفس الإنسانية المعقدة فى فلسفة أفلاطون أكثر مما كانت عليه لدى السابقين، ولا يملك أفلاطون فى هذا سوى وصفها وتصويرها بصور مختلفة، فهو يصورها كعربة يشدها جوادان مجنحان : أحدهما مندفع متدهور وهو (الشهوة) والآخر هادئ هو (الروح الغضبية)، أما السائق فهو (العقل) القائد الموجه للسير، وليست مهمة القائد يسيرة إزاء هذا المزيج المركب من الخير والشر والصراع القائم بينهما(٢) فالنفس إذاً لها ثلاثة أقسام، عاقلة، وغضبية، وشهوانية، ولن تتحقق سعادة الإنسان فى هذه الحياة كما ذكرت ذلك سابقاً إلا عندما يسود الجزء العاقل فى نفسه على الجزءين الآخرين ليضمن سير عربة النفس الإنسانية نحو هدفها الأسمى(٣).

- أدلة خلود النفس :-

قد كان القول بأزلية النفس والتدليل على خلودها من جانب أفلاطون من المسائل الهامة والضرورية من أجل اتساق مذهبة الفلسفى، فكما ذكرت سابقاً أن القول بالخلود يقوم على وجود المثل، الوجود الحقيقى فى فلسفة أفلاطون. وبالإضافة إلى هذا أن القول بخلود النفس يبرهن على حقيقة المعرفة ذاتها، فالمعرفة عند أفلاطون لا يمكن تفسيرها إلا إذا كانت النفس قد تأملت المثال فى حياة سابقة. كما أن القول بالخلود كان يهدف إلى ما هو أبعد من غاية

1- A. E. Taylor : Op.Cit., PP. 47-50.

2- Plato : Republic., B10. 588.

3- Ibid., B10. 589 - 590.

الثواب أو العقاب، أعنى تحقيق فكرة وجود مثال الخير أو مثال المثل، لذا وصف أفلاطون النفس بصفات تجعلها تدركه كحقيقة أولى كلية ولا يتم هذا إلى عن طريق خلودها لأن مثال الخير خالد[1] من أجل ذلك قدم أفلاطون مجموعة من الأدلة التى تبرهن على القول بالخلود، وليس بالإمكان الحكم على هذه المحاولة من جانب أفلاطون ومدى أصالتها وجديتها، إلا بعد التعرف على هذه الأدلة والتعرض لها بشئ من التفصيل وبيان ما فيها.

فى البداية يثير أفلاطون قضية خلود النفس فى محاورة فيدون حيث يتساءل عن مصيرها بعد أن تفارق الجسد. فهل سوف تفسد وتتشتت كالدخان فى الهواء فى اليوم الذى يموت فيه الإنسان؟ أم أنها سوف تبقى وتصبح فى مكان آخر بعد ذلك؟ وإذا كانت سوف تبقى فما الدليل إذاً على ذلك؟

يقول أفلاطون على لسان سقراط أن هناك مذهب قديم يقول " إن النفوس التى تعيش فى هذا العالم تذهب إلى العالم الآخر، ولكنها من جديد سوف تعود إلى عالمنا وتولد من جديد " وبناء على ذلك فالأحياء تأتى نفوسهم أو أرواحهم من الموتى، وهذا دليل على خلود النفس فى العالم الآخر لأنها لا يمكن أن تكون من جديد إلا إذا كانت موجودة [2] وهذا الدليل من جانب أفلاطون يمكن الرجوع به إلى الفلسفات القديمة خاصة فى فكرتين أساسيتين : الأولى : اعتماد أفلاطون فى إقامة هذا الدليل على فكرة تعاقب الأضداد، وتلك الفكرة كانت سائدة فى الفلسفة الطبيعية قبل سقراط فكان الحار، والبارد، والرطب، واليابس وتنتقل الموجودات من ضد إلى آخر بالتكاثف والتخلخل فالنار تصبح هواء ثم ماء ثم أرضاً وتعود الأرض وتصبح ماء، وهكذا فهناك حركة دائرية متنقلة بين الأضداد. واستخدم أفلاطون هذه الحركة بين الأضداد فى تأكيده على انه لما كانت الحياة يعقبها الموت فلابد أن تعقب الحياة الموت فى دورة مستمرة، إذ لو انتهت الحياة بالموت لا لنتهت

1- G.C Field : The Philosopy of Plato, P.113.

٢- أفلاطون : فيدون، فقرة ٦٩ هـ-د. صـ١٧٢-١٧٢.

الحياة تماماً[1] والفكرة الثانية التى رجع إليها أفلاطون فى الفلسفات السابقة عليه هى فكرة التناسخ التى كانت إحدى الأركان الرئيسية فى مذهب الأورفيين والفيثاغوريين فقد كان هؤلاء يقولون بتناسخ الأنفس، فآمن أفلاطون بهذا القول على الرغم مما يثيره من تناقض ومن صعوبات تتنافى مع ما يؤكده أفلاطون من أن الإنسان يمتاز عن بقية الأشياء بالنطق أو بالعقل فكيف يتأتى لهذه النفس العاقلة الإنسانية أن تحل فى جسم حيوان؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالقول بمبدأ التناسخ يجيز صدور النفوس الإنسانية عن نفوس حيوانية، وهذا مستحيل ما دامت النفس الإنسانية تمتاز على النفوس الحيوانية، كما صورها أفلاطون وتختلف عنه اختلافاً جوهرياً، وإلا فلا نستطيع حينئذ أن نفسر وجود العقل والروح فى النفوس الإنسانية وعدم وجودها فى النفس الحيوانية لكن يبدوا أن أفلاطون قد قال بمبدأ التناسخ كنوع من العقاب للنفس على ما اقترفته من إثم لأن هذا ما تقتضيه العدالة الإلهية وأفلاطون فى هذا خاضع للتأثير الدينى والأخلاقى والتصورات الشعبية السائدة[2].

رجع أفلاطون إذاً الى الفلسفات السابقة من أجل إقامة هذا الدليل، ويرى الباحث أن أفلاطون لم يقدم هنا شيئاً جديداً يخدم قضية الخلود كقضية فلسفية خاصة وهو بصدد البرهنة العقلية على الخلود، فالقول بالتناسخ لا يكفى كدليل على وجود النفس، كذلك الحال بالنسبة لفكرة تعاقب الأضداد التى استخدمها بطريقة غير واضحة، صحيح هناك ضد للجمال ينشأ منه هو القبح وهناك ضد للعدل هو الظلم أما كون الأحياء يأتون من الأموات فهذا يعنى أن أفلاطون افترض الخلود مسبقاً، بدون إقامة الدليل. وبناء على هذا فالنتيجة سهلة أن نفوس الموتى موجودة فى مكان ما وأنها من هنا تعود إلى الظهور.

والدليل الثانى الذى يقدمه أفلاطون هو دليل التذكر، وفيه يقرر أفلاطون

1- E Zeller : Outlines of Greek Philosophey., P.189.

٢ -د. عبد الرحمن بدوى : أفلاطون، صـ٢٠٢.

أن المعرفة ليست شيئاً سوى التذكر، وطالما الأمر كذلك فهذا يقتضى أن تكون النفس قد وجدت من قبل فى مكان ما قبل أن تأخذ شكلها الحالى واطّلعت على كل حقائق الأشياء[1] وهذا الدليل يسمد مصداقيته من وجود المثل كما يصرح بذلك أفلاطون نفسه وذلك فى قوله : " ليس من سبيل إلى الشك بأنه إذا كان لهذه المثل وجود قبل أن نولد، فلابد أن أرواحنا كانت كذلك موجودة قبل ميلادنا، فإن لم تكن المثل موجودة لم تكن الأرواح موجودة كذلك"[2] غير أن هذا الدليل يقوم على إثبات أزلية النفس، ووجودها قبل مولدنا لكن ما الذى يتضمن لنا كما قال كيبيس أنها لا تموت معنا. وهكذا يتبدى الأمر بالنسبة لأفلاطون أكثر صعوبة خاصة وهو لم يستطع إقناع الآخرين بخلود النفس سواء فى الدليل الأول أو الدليل الثانى، لذا لجأ إلى القول بالجمع بينهما فى دليل آخر، وهو المعروف ببرهان البساطة.

يذهب أفلاطون فى هذا الدليل إلى التقريب بين النفس وبين الحقائق المعقولة وذلك بقوله : "إن ماهية النفس هى التفكير، فالنفس تظل أسيرة طالما كانت مرتبطة بالجسم وأعضائه أسيرة الملذات والانفعالات، ويطغى عليها اضطراب هذه الأشياء فتتشتت ولا تهتدى ولا تعود إلى ماهيتها، إلا إذا تعلقت بالحقائق المعقولة، بهذه الموضوعات الخالصة اللامادية على الإطلاق والتى لا تخضع للصيرورة أبداً وذلك هو التفكير" إذاً فالنفس فى ماهيتها تفكير، وصورة للمثل ومرآة لها. وبالتالى فهى شبيهة بالحقائق المعقولة على قدر الإمكان، لأن الحقائق المعقولة تكون شفافة تماماً أمام التفكير السليم. وبناء على هذا لايمكن القول إن هذه النفس اللامادية البسيطة ممكن أن تنحل وتتلاشى، ومن ذا الذى يقبل التسليم بأن النفس ذلك الفكر البسيط اللامادى كما هو حال موضوعاتها يمكن أن تتشتت أو تتلاشى بمجرد الموت[3].

---

١ - أفلاطون : فيدون، فقرة ٧٢ هـ. صـ١٨٠.

٢- نفس المصدر : فقرة ٧٧ أ. صـ١٩٢.

٣ -نفس المصدر : فقرة ٧٧ ب – ٨٤ب. صـ١٩٣-٢٠٤.

والمتأمل لهذا البرهان يلاحظ أن أفلاطون قد رجع فيه إلى مبدأ أن الشبيه يدرك الشبيه ذلك المبدأ الذى اعتمد عليه أمبادوقليس فى تفسيره للمعرفة وكيفية حدوثها، واستعارة أفلاطون وبنى عليه هذا الدليل السابق فالنفس تدرك المعقولات لكونها شبيهة بها، وبالتالى فهى من جنس هذه المعقولات لا تتحلل ولا تتلاشى[١].

خلاصة القول إن تلك البراهين السابقة التى قال بها أفلاطون كمحاولة لإثبات خلود النفس، لم تأت كافية للفرض الذى سيقت من أجله، كذلك يرى الباحث أن هذه البراهين ليست فى جوهرها جديدة كل الجدة، فقد رجع أفلاطون فيها إلى المذاهب السابقة كما أشرت إلى ذلك سابقاً، لكن لعل الجديد فى هذه البراهين هو ما جاء فى البرهان الثالث الذى أثبت فيه أفلاطون أن التفكير ماهية النفس الحقيقية وهو بذلك سبق ديكارت رائد الفلسفة الحديثة[٢].

- رحلة النفس فى العالم الآخر :-

يطيب لأفلاطون فى الواقع أن يتخيل العالم الآخر، وأن يصور لنا السبل المؤدية إليه أو الواردة منه، و المحاكم المنصوبة والأحكام التى تصدر فيها، والمناظر الرائعة أو المروعة التى ستصبح مسرحاً لمصائرنا المستقبلية. والمطالع لمحاورة جورجياس، وفيدون والكتاب العاشر من محاورة الجمهورية، يمكن أن يتعرف على رحلة النفس فى العالم الآخر كما تخيلها أفلاطون، ومصير النفس الخيرة أو الصالحة، الذى يختلف بالتأكيد عن مصير النفس الشريرة، طبقاً للقانون الذى أذاعته الآلهة إزاء الناس منذ عهد كرونوس، وهو أن من يموت بعد حياة عادلة طاهرة بأكملها يذهب بعد موته إلى جزيرة السعداء حيث يقيم بمأمن من جميع الشرور وفى سعادة كاملة،

---

١ -أوجيست دييس : المرجع السابق، صـ٨٨.

2- Plato : Groges., 523 B.

بينمـا تمضـى النفـوس الظالمـة إلـى مكـان التكفـير والعـذاب وهـو مـا يسـمونه هـاديس(١).

ولقد كـان حسـاب النـاس ومحـاكمتهم علـى مـا اقـترفوه مـن أعمـال تتـم فـى البدايـة علـى يـد قضـاة مـن الأحيـاء وذلـك فـى عصـر كرونـوس وبدايـة عصـر زيـوس، وكـان القضـاة يصـدرون حكمهـم علـى النـاس فـى اليـوم الـذى لابـد فيـه أن يموتـوا، لكـن هـذه الأحكـام لـم تكـن علـى درجـة كافيـة مـن العدالـة نظـراً لأن الجـاه والـثروات الطائلـة كـانت تعمـى القضـاة عـن حقيقـة النفـوس، ممـا جعـل حـراس جزيـرة السـعادة يشـكون لزيـوس مـن تزاحـم أنـاس بـالجزيرة لا يسـتحقون أن يكونـوا بـه. لذلـك أمـر زيـوس منـع النـاس مـن معرفـة سـاعة موتهـم، ويحـاكم النـاس وهـم مجـردون مـن كـل المظـاهر. ولهـذا فسـوف يحـاكمون بعـد المـوت فـى المنطقـة الواقعـة بيـن مفـترق الطريقيـن اللذيـن يـؤدى أحدهمـا إلـى جـزر السـعداء والآخـر إلـى هـاديس(٢).

إن المـوت كمـا عرفـه أفلاطـون ليـس إلا انفصـال النفـس عـن الجسـد، وهـذا الانفصـال لا يغـير مـن صفـات النفـس التـى كـانت عليهـا فـى حيـاة الإنسـان، وكذلـك الجسـم يحتفـظ بعـد المـوت بطبيعتـه الخاصـة، وبالعلاقـات الظـاهرة لمـا لاقـاه مـن معـاملات وأحـداث، بمعنـى أن الجسـم الـذى مـا ت علـى النحافـة أو طـول القامـة يظـل كذلـك بعـد المـوت لفـترة مـا. كذلـك الجسـم الـذى مـات وبـه آثـار لجـروح، أو عضـو مقطـوع أو مشـوه، فهـذه المظـاهر نفسـها تظـل فـى الجسـم بعـد المـوت. ولا تختلـف النفـس عـن ذلـك، فالآلهـة تسـتطيع أن تلمـح فيهـا عندمـا تتجـرد مـن الجسـم كـل السـمات الطبيعيـة وكـل مـا دخـل عليهـا مـن تعديـلات تبعـاً لأسـاليب الحيـاة التـى خضـع لهـا الإنسـان فـى كـل ظـرف مـن الظـروف(٣).

1- Plato : Groges, 523 d.

2- Ibid., 524 -a.

3- Ibid., 524 B.

وبعد أن تفارق النفوس الأجسام، يأخذ كل نفس الدايمون الخاص بها، والذى كان ملازما لها أثناء الحياة يقودها إلى المكان الذى يجمع فيه من ستجب محاكمتهم. وفى هذا المكان تتجمع النفوس على اختلافها، سواء من عاشت حياة خيرة، أو لم تكن ذلك. وبمجرد الانتهاء من محاكمة النفوس تبدأ الرحلة لنيل الجزاء المنتظر. أما عن رحلة النفوس الشريرة، والتى حكم عليها بأنها كذلك إلى هاديس، تلك الرحلة صعبة للغاية، لأن الطريق إلى هاديس يمتلأ بالتقاطعات الكثيرة[١] وتجُبر النفس الشريرة التى هامت بالجسم، وبكل ما فى العالم المنظور على الرحيل وبصعوبة يقودها الدايمون الذى عين لها ويقذف بها فى هاديس مع أخوة لها من هذا القبيل ويقضون هناك عاماً ثم يلقى بهم الموج فى أماكن متفرقة فى مكان ما حسب الذنب الذى ارتكبته ثم يتجمعون مرة ثانية على شاطئ بحيرة أخيروسيادس وهناك يصيحون وينادون، ويطلبون من أخطئوا فى حقهم أن يدعوهم يخرجون، لكن لا فائدة فهم يرجعون مرة أخرى إلى الآلام التى لا تتوقف وهذا هو الحكم الذى أصدره قضاؤهم عليهم[٢].

أما النفوس التى عاشت فى طهر واعتدال وكان من حظها أن رافقتها الآلهة فى رحلتها وقادتها فإنها تجد كل منها على انفراد المكان الذى يليق بها خاصة والأرض بها العديد من المناطق الرائعة، وأعلى درجات النفوس تلك النفس التى تطهرت بالفلسفة على ما يجب أن تكون، فهذه النفوس تعيش إلى الأبد بغير أجسام على الإطلاق ما سيلى من الزمان ويصلون فى ديار أبدع فى جمالها من ديار الباقين وليس فى المقدور وصف مقامهم هذا[٣].

وأخيراً هؤلاء الذين يحكم بأنهم عاشوا عيشة متوسطة بين هذين

١- أفلاطون : فيدون، فقرة ١٠٧ د، ١٠٨ جـ. صـ٢٥٠، صـ٢٥٢.

٢- نفس المصدر : فقرة ١١٤ أ. صـ٢٧٣.

- See Also Plato : Republic., B 10 - 590.

٣ -أفلاطون : فيدون، فقرة ١٠٨ ب. صـ٢٦٤.

الطرفين السابقين يبعث بهم إلى آخيرون ويركبون قوارب مخصصة لهم وتصل بهم حتى بحيرة أخيروسيادس، وهناك يقيمون ويتطهرون فيتحملون العقاب عن المظالم التى يكونوا قد ارتكبوها ويغفر عنهم أما عن أفعالهم الحسنة فإنهم يكرمون من أجلها كل بحسب مكانته[١].

وفى النهاية يختم أفلاطون حديثة بقوله " هذه مصائر النفوس فى العالم الآخر فصلناه، وينبغى علينا أن نفعل كل ما فى وسعنا من أجل أن نشارك فى الفضيلة والعقل أثناء هذه الحياة "[٢] إنها دعوة صريحه من أجل التمسك بكل ما هو حق، والتعلق بالخير وما يوصل إليه.

هكذا جعل أفلاطون للحياة الإنسانية هدفاً وغاية من خلال ما قدمه من آراء حول مصير الإنسان ورحلة النفس فى العالم الآخر وربط بين هذه الحياة التى نحياها والتى ينبغى علينا أن نتحلى فيها بالعقل والفضيلة من أجل الثواب الأحسن والأفضل.

١- أفلاطون : فيدون، فقرة ١١٣ جـ. صـ٢٧٢.

٢- نفس المصدر : فقرة ١١٤ جـ. صـ١٧٣.

تعقيب

مما سبق عرضه يمكن استخلاص أهم النتائج الآتية:-

(١) يعد أفلاطون أول الفلاسفة الذين تناولوا قضية نشأة الإنسان بصورة واضحة، محدداً كيفية تلك النشأة، جسماً ونفساً وإرجاعها لمصدر محدد، دون الخوض في الحديث عن مصادر شتى كما كان الحال في فلسفة السابقين الذين قالوا بمصادر متنوعة لنشأة الإنسان.

(٢) كان أفلاطون في تناوله لقضية نشأة الإنسان أول الفلاسفة الأطباء الذين كان لهم دوراً هاماً في وصف تركيب أعضاء الجسم الإنساني الخارجية والداخلية، والتأكيد على الغائية المحددة لكل عضو والربط بين صنع الآلهة المحدثون وهذه الغائية. وبناء على هذا أصبح الإنسان بجسمه ونفسه كلاً لغاية محددة وأفلاطون بهذا يبطل نظرية ديموقريطس التي نادت بمبدأ الصدفة وعدم الاتفاق كعلة لنشأة المخلوقات.

(٣) إن التأكيد على مكانة الإنسان وتميزه بين موجودات هذا العالم لسمة من سمات الفكر اليوناني منذ نشأته، إلا أن هذا التميز الإنساني قبل أفلاطون لم يكن قائماً على أساس واضح أو بيان أسباب ذلك التمييز، أما عند أفلاطون نجده يؤكد على مكانه وتميزه من خلال فكرة تدرج موجودات العالم الأرضي، إذ يضعه أعلى قمة هذا التدرج ويبين كيفية حاجة الأدنى من الموجودات إلى الأعلى وكيف أن بقاء الأدنى يتوقف على الأعلى. بهذا جعل أفلاطون من الإنسان محوراً هاماً بكل الموجودات التي حوله كما أصبح الإنسان هو محور اهتمام ورعاية الآلهة المحدثون.

(٤) إن رؤية أفلاطون لغاية الوجود الإنساني والمتمثلة في السعي إلى الخير الأسمى ما هي إلا استكمالاً لما بدأه سقراط، وجمعاً للعديد من العناصر الأورفية والفيثاغورية فكما سبق أن ذكرت أن الخير الأسمى قد أخذ عدة صور مختلفة داخل المحاورات الأفلاطونية. وكان أفلاطون متأثراً في

الصورة الأولى بالأورفيين والفيثاغوريين حيث راح يرد أن الخير الأسمى هو الخلاص والتحرر من علائق الجسد، أما الصورة الثانية والتى كان متأثراً فيها بسقراط فقد تحدد الخير الأسمى بالتوازن بين قوى النفس الإنسانية وسيطرة العقل، وفى مرحلة متأخرة من مراحل تطور الفكر الأفلاطونى اتخذ الخير الأسمى صورة الحياة المختلطة التى تجمع بين العقل واللذات الصافية.

(٥) قدم أفلاطون من خلال دراسته لغاية الوجود الإنسانى نموذجاً أخلاقياً مثالياً إلى حد ما، لكن ليس من الصعب تطبيقه كما قال أرسطو. فكبح الشهوات والتحرر من سيطرة الجسد ليس بالأمر الصعب على الإنسان، وأيضاً التوازن بين مطالب الجسد ومطالب النفس وسيطرة العقل. وإذا كان أرسطو قد رأى أن الأخلاق الأفلاطونية تكاد تسبح بعيداً عن الواقع فإن الباحث لا يتفق وهذا الرأى من جانب أرسطو خاصة وأن أفلاطون فى قوله بالحياة المختلطة على أنها الحياة التى يجب أن تتبع يكاد يقترب إلى حد ما من الواقع الحقيقى للحياة الإنسانية التى لا يمكن للإنسان أن يحيا فيها بدون العقل أو بالاكتفاء بالعقل وحدة، فالإنسان فى حاجة إلى العقل واللذات التى تواكب الفضيلة والحكمة.

(٦) الدارس لرؤية أفلاطون لغاية الوجود الإنسانى يجد أنه كان يبحث فى خير الفرد وخير الجماعة، لذلك من الصعب معرفة بأى منهم بدأ أفلاطون. فهو تارة يشبه المدنية بالفرد، وتارة أخرى يشبه قوى الفرد بقوى المدنية ويرى أن العدالة داخل المدنية لن تتحقق إلا بالتوزان بين قوى المدنية كتوازن قوى الفرد، والتوازن هنا أن يقوم كل جزء بوظيفته المحددة. من أجل هذا لا يتفق الباحث مع ما قاله جورج سارتون عن فلسفة أفلاطون فى إهمالها للفرد واهتمامها بالجماعة على حسابه.

(٧) ربط أفلاطون بين حياتنا هذه، والحياة فى العالم الآخر من خلال دراسته للمصير الإنسانى، فلقد أقر بأن هناك ثواب وعقاب لكل ما يرتكبه الإنسان

من أفعال فى هذه الدنيا، ونادى بالضرورة العمل على تلاشى كل ما يعرض الإنسان للعقاب فى الآخر ولعل أفلاطون بهذا جعل من حياة الإنسان شيئاً له غاية وهدف وقيمة.

(٨) إن براهين خلود النفس التى قدمها أفلاطون إذا كانت تبدو ضعيفة من بعض الوجوه، إلا أنها تعد بمثابة أول محاولة للبرهنة العقلية على خلود النفس. والتى كان لها أثراً بالغاً على اللاحقين.

الفصل الثانى

الإنسان فى فلسفة أرسطو

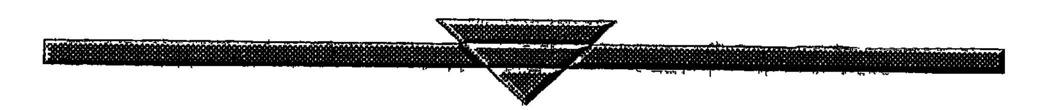
أولاً:

الطبيعة الإنسانية

ثانياً:

غاية الوجود الإنسانى

تعقيب



الفصل الثانى

الإنسان فى فلسفة أرسطو

يعد الإنتقال من فلسفة أفلاطون إلى دراسة النزعة الإنسانية لفلسفة أرسطو بمثابة الهبوط من المثالية التى كادت أن تعانق السماء إلى الواقعية التى ارتبطت بالإنسان وواقعه وظروفه فى هذا العالم. أقول ذلك خاصة وكما نعلم أن هناك العديد من الاختلافات بين مذهبى أفلاطون وأرسطو. لكن هذه الاختلافات إن كانت تبدو بسيطة فى مجال الطبيعيات، إلا أنها تبدو عظيمة فى مجال الإنسان وقضاياه ، كذلك تبدو واضحة فى أساليب الإدراك والسلوك العملى.

ولعل هذا الخلاف بين أفلاطون وأرسطو فى المجال الأخلاقى والسياسى والاجتماعى يجعلنا نتصور أن آراءه انطلقت من نظرة واقعية لأنه ذهب إلى أن الإنسان فى حياته إنما يسعى تلقائياً للسعادة والخير. وهذا لا يتحقق إلا بتحقيق أمور أخرى ظاهرة كالفضيلة واللذة. وهذه من جملة الخبرات التى يسعى الإنسان لتوقعها ولبلوغها. وبذلك لا يختلف أرسطو عن الفلاسفة الآخرين الذين اعتبروا أن البحث عن السعادة وتحقيقها هو الهدف الأساسى الذى تبحث عنه الفلسفة؛ إلا أن معرفة الخير والسعى إليه علم يسعى الإنسان إليه منذ ولادته ويتمنى تحقيقه. فالإنسان مؤهل بفطرته ، بطبيعته ليحيا حياة سياسية وإجتماعية. لذا فالأخلاق عند أرسطو إنما تمثل الجزء الأول من السياسة ، فالبحث فى الأخلاق يقود حتماً للبحث فى الفضيلة التى تعنى ترك الرذائل ، واتخاذ موقف وسط بين طرفين نقيضين.

والفضيلة من الأمور المكتسبة التى يكتسبها الإنسان بالمران دون مجاوزة الحد الوسط[1] .

وينبغى الإشارة إلى أن آراء أرسطو الإنسانية كانت أوثق اتصالاً بالعنصر الإنسانى فى تعاليم سقراط الأخلاقية من نظرية أفلاطون. وذلك لأنه اتبع الطريقة السقراطية فى استقرائه للغاية القصوى أو الخير الأقصى للإنسان، ثم إن الإحترام الذى أبداه سقراط نحو الرأى العام لا يكسف عن الطريقة التى توصل بها أرسطو إلى

١- د. جورج كتوره : السياسة عند أرسطو. المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع. بيروت سنة ١٩٨٧ ص٥.

فكرته الرئيسة فحسب ، بل يبدو فى علاجه للفكره نفسها [٢] وسوف يحاول الباحث تناول هذا بشئ من التفصيل من خلال عرض آراء أرسطو حول تركيب الجسم الإنسانى وغاية الحياة الإنسانية.

أولاً :- طبيعة الإنسان.

تشكل الموجودات فى فلسفة أرسطو سلسلة مترابطة ، أو سلماً متدرجاً يبدأ بأبسط الكائنات وينتهى بأشدها تركيباً ، وينطبق هذا القول على موجودات عالم ما فوق القمر، وكذلك عالم ما تحت فلك القمر. والقول بتدرج الموجودات من جانب أرسطو ، يعد صورة من صور إتفاقه مع أستاذه أفلاطون ، لكن هذا الإتفاق غير كامل. ذلك لأن أفلاطون كان يرى أن تدرج الموجودات يرجع لمشاركتها لعالم المثل الذى تتدرج فيه الموجودات تصاعدياً؛ بينما القول بتدرج الموجودات لدى أرسطو يبدأ من الأبسط إلى الأعقد على أساس تدرج الصور فى الموجودات الحية. أعنى تدرج وظائف النفس التى تعد بمثابة صورة الكائن الحى [٣].

وتبدأ الموجودات فى عالم ما تحت فلك القمر على حسب الترتيب الأرسطى بالمادة غير الحية يليها النبات فالحيوان وأخيراً الإنسان [٤] وأرسطو بهذا الترتيب يشارك أفلاطون فى وضعه للإنسان فوق قمة تدرج الموجودات فكل ما دونه من موجودات موجودة من أجله فالنبات يوجد من أجل الحيوان ، والحيوان يوجد من أجل الإنسان حيث يمده بالغذاء والملبس[٥]

ونظراً لأن أرسطو لما يتناول قضية نشأة الإنسان ولم يتعرض لها بالحديث فيما تركه لنا من أعمال ، حيث لا نجد معالجة لنشأة الإنسان الأول وكيفية تلك النشأة كما فعل أفلاطون بل أن أرسطو اكتف فى تناوله لهذه المسألة على القول بأن الإنسان

(2) H. Sidgwick : outlines of the History of Ethics; P.57

(3) Jhon Herman Randall : Aristotle; columbia university press, New York, London. 1971. P 131

(4) Aristotle : Separtibus Animalium, Transl. by : william ogle, under the editorshipof : J.A Smith< W.D.Ross, in the works of Aristotle, vol. 15 the clarendon press, Oxford. 1949. IV. ch5, 681a.

(5) Aristote : politics, Trasl. By: Benjamin Jowett, In the Basic words of Aristotle, Edited. by : Richard Mcken 1. ch8.

يولد من إنسان مثله كذلك الحال فى الحيوان. لكل ذلك فالباحث هنا سوف يتناول طبيعة الإنسان من خلال تحليل أرسطو لطبيعة الجسم الإنسانى وليس نشأته وتركيبة الداخلى والخارجى ، ثم تحليل النفس الإنسانية وما تتميز به نفس الإنسان من قوى عن بقية الموجودات الحية.

- الجسم الإنسانى:-

يتناول أرسطو فى بداية تفسيره لتركيب الجسم الطبيعى بوجه عام آراء القائلين بمبدأ واحد متحرك كأساس للموجودات كالماء أو الهواء أو النار. ويرى أرسطو أن تركيب الأجسام على هذا النحو من عنصر واحد يجعلها متفقة من حيث الطبيعة والبنية ، فلا تختلف إلا من حيث العرض. والواقع أننا نرى الأشياء متمايزة فى الواقع تمايزاً جوهرياً لا عرضياً ، الأمر الذى يستحيل معه أن نردها جميعاً إلى عنصر واحد نفسر به تكوينها الطبيعى(٦) ولهذا فقد استبعد أرسطو آراء الطبيعيين القائلين بعنصر واحد كمبدأ للتفسير الطبيعى. أما عن القائلين بأن الجسم الطبيعى يتألف من عدة مواد متناهية العدد فقد ذهب أرسطو فى رده عليهم إلى أن تركيب الجسم الطبيعى من مواد مختلفة يبين إلى حد ما اختلاف الأجسام وتمايزها ، ولكن فى نفس الوقت قد يبطل وحدة الجسم الطبيعى ذلك لأن كل عنصر من العناصر التى يتألف منها الجسم لا يمكن أن يأتلف مع سائر العناصر الأخرى الموجودة فى الجسم الطبيعى إلا بوجود مبدأ يشيع الوحدة بين هذه العناصر ، فالكائن الحى هو الذى نجد فيه وحدة تحول الغذاء المادى إلى أجزاء جسمية تدفع الجسم إلى النمو فى اتجاه نسبى مرسوم وليس إلى ما لانهاية، فيتخذ الجسم شكلاً معيناً.

وهذا المبدأ الذى يتم النمو بمقتضاه ليس عناصر الجسم بل هو النفس ، فهى تحدد شكل النمو وتعين مداه وحدوده (٧).

والجسم الإنسانى شأنه شأن أى جسم طبيعى يتركب من العناصر الأربعة (**الأرض ، النار ، الماء والهواء**) والتى تتركب منها كل الأجسام الطبيعية بحيث يكون التراب هو العنصر الغالب فيها جميعاً لأن من طبيعة الأشياء الأرضية أن تتركب من

---

(٦) أرسطوطاليس : الطبيعة . ك١ . ف٤ . ص٣٥

(٧) نفس المصدر : ك١ . ف ٧، ٨. ص٥٩ – ٦٢

التراب ، والماء يدخل فى تركيبها كشرط لازم لتماسكها إذ أن التراب لا يتماسك إلا بفضل الماء ، وما دام التراب والماء داخلين فى تركيب الأشياء وجب أن يتدخل ضداهما (**الهواء والنار**) ، لأن التضاد شرط الحدوث الرئيسى والموجودات الحية بما فيها الإنسان تتغذى من الماء والتراب كما تدل على ذلك المشاهدة فهما إذاً علة نموها(٨).

وإذا كان أرسطو قد لجأ الىالعناصر الأربعة كمصدر لكون الاشياء المحسوسة كلها، فإنه أوضح أن هذه العناصر يتحول بعضها إلى آخر ، فكل عنصر يمكن أن يأتى من كل عنصر ، فالهواء يأتى من النار بتغير أحد الكيفيتين فحسب مادام أن أحدهما يابس وحار والثانى حار وسائل. ويرى أرسطو أن العنصر لو كان مخالفاً فى مادته وصورته للعنصر الآخر ، فإنه لا مجال للقول بالتحول أو التغير أعنى أن التغير من عنصر إلى آخر يفترض موضوعاً مشتركاً يجرى عليه التغير. فلكى نفسر الأشياء وترابطها ؛ لابد أن نقر أولاً بمبدأ واحد حتى نستطيع ذلك. فخواص هذه العناصر تبيت واحدة ، فلا يكون الماء بارداً مثلاً والنار حارة إلا بالعرض ، مادامت قد انبثقت جميعها من عنصر واحد ، وعندها يبطل التغير الذى ينبثق من تضاد الكيفيات (٩)

ويذهب أرسطو إلى أن هذه العناصر الأربع السابقة تشكل هيولى الأجسام الحية المركبة ، وينشأ من مركباتها الأجزاء المتشابهة مثل العظم واللحم وغير ذلك مما يشبه هذه ، كذلك ينشأ منها أيضاً الأجزاء غير المتشابهة مثل الوجه واليد والأعضاء التى مثل هذه (١٠) ويرى أرسطو أن الأعضاء ذات الأجزاالمتشابهة إنما تكون من أجل الأعضاء غير المتشابهة ذلك لأن الأفعال والأعمال إنما تصدر من الأعضاء ذات الأجزاء غير المتشابهة أعنى اليدين ، والقدمين ، والعينين وغير ذلك من الأعضاء(١١).

---

(٨) أرسطوطاليس : الكون والفساد. نقله من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له بارتملى سانتهلير، نقله إلى العربية . أحمد لطفى السيد : الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة بدون تاريخ. ص ٢١١

(٩) أرسطوطاليس : الكون والفساد. ص٢١٦

(10) Aristotle : Deparibus Animalium., ch 2.640b

(11) Aristotle : Deparibus Animalium; ch 2.46b

إذاً فالجسم الإنسانى يتركب من هذه العناصر الأربعة ، وأن كل أعضائه تنشأ منها، ويرجع الاختلاف بين الأعضاء إلى النسب التى تختلط بها العناصر ، لأن الاختلاف بين هذه النسب هو ما يحدد خصائص كل عضو وبالتالى وظيفته [١٢].

ويتناول أرسطو فى كتاب **(أجزاء الحيوان)** بالشرح والتفصيل وصف أعضاء الجسم الإنسانى وغاية كل عضو من هذه الأعضاء. وهو فى هذا يعد تلميذاً أميناً لأستاذه أفلاطون الذى سبق أن تناول وصف هذه الأعضاء وربط بين كل عضو وغايته المحددة. لكن هذا لا يعنى متابعة أرسطو كلية لأفلاطون فى تحديد غايات أعضاء الجسم الإنسانى وهذا ما سوف نراه.

يستهل أرسطو حديثه عن أعضاء الجسم الإنسانى بقوله: " إن أهم ما يميز الإنسان عن بقية أجناس الحيوان كونه جنساً مستقيماً قائم الجثة " وفى أعلا هذا الجسم توجد الرأس بغير لحم وعلة ذلك ليس كما يقول بعض الناس[*] إنه لو كان لرأس الإنسان لحم لكان أطول عمراً أو لكى يكون أجود وأسرع حساً. وكلا القولين كذب لأن السبب الحقيقى فى كون الرأس بغير لحم هو أنه لو كان المحيط بالرأس كثير اللحم لكان عمل الدماغ على خلاف العمل الذى من أجله وجد وهو احتوائه على الحواس ، فكون الرأس بغير لحم إنما هو علة تواجد الحواس فى الدماغ[١٣] وتغطى الرأس بطبقة من الشعر تبدو له غاية واضحة ألا وهى حفظ الرأس وحمايتها من درجات الحرارة المرتفعة أو البرودة القاسية ، ومما هو جدير بالذكر أن أرسطو وصف الإنسان بأنه المخلوق الوحيد الذى يصاب بالسلع الذى يبدأ بالجزء الأمامى من الرأس وأرجع ذلك إلى نقص السائل الدهنى فى فروة الرأس[١٤].

ويشارك أرسطو أستاذه أفلاطون فى القول بغائية البصر والرؤية والتى وجدت من أجلها العين ، ولحدة البصر صار الجلد الذى على حدقة العين رقيقاً جداً ولحال سلامة العين خلقت الجفون والرموش لحمايتها. وجميع الحيوانات تغلق عيناها لكى

---

(١٢) أرسطو: طباع الحيوان/ترجمة يوحنا بن البطريق، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات الكويت، سنة ١٩٧٧ المقالة الأولى ٤٩١ ب – ٤٩٢أ صـ٢٨– ٣٠.

(13) Aristotle: De P-Animalium, ch 2. 656B.

(14) Ibid., ch 2. 658B.

تدفع مالا يوافقها من الخارج ، والإنسان يغلق عينيه مراراً شتى ، لأنه رقيق الجلد أكثر من جميع الحيوانات[١٥] ويعتلى العينيان الحاجبان لكى تمنع الرطوبة التى تنزل من الرأس إلى الجبهة. والحاجبان كما يقول أرسطو على تركيب عظام ، ولذلك يكثر شعرهما عند الكبر[١٦]. ويتناول أرسطو بعض من أجزاء الجسم الإنسانى والتى أغفلها أفلاطون منها على سبيل المثال الشفاه التى جعلت لحال سلامة الأسنان وحفظها. وتتميز شفتى الإنسان عن غيرها فى الحيوانات الأخرى بكونها لينة لحمية قوية على الفتح والافتراق ولكى تكون موافقة لحال خروج الكلام [١٧] ومنهاأيضاً الأسنان التى رُكبت على نحو رائع لمهمتها العامة حيث نجد أن الأسنان الأمامية حادة لكى تقطع الطعام إلى قطع ضئيلة ، والأسنان الخلفية عريضة ومسطحة أو منبسطة لكى تطحنه أو نسحقه بينما بين هذين وفاصله لها توجد الأنياب التى وفقاً للقاعدة القائلة أن الوسط يشارك على حد سواء الطرفين فى الخصائص الخاصة بهما فهى عريضة فى جزء ولكن حادة فى آخر. وتشارك الأسنان الأمامية للإنسان بطرق عديدة من أجل تشكيل أصوات الحروف وبالإضافة إلى هذه الوظائف تعد الأسنان مساعدة للتنفس [١٨].

وعن أعضاء الجسم الإنسانى الداخلية ومنها القلب يذهب أرسطو إلى أن القلب مقر العقل ، وأن وظيفة المخ لا تعدو تبريد القلب بما يفرزه من البلغم وأن يمنع زيادة حرارته عن القدر اللازم [١٩] ويعلق جورج سارتون على هذا الرأى بأن أرسطو قد جانبه الصواب فى هذا مع أن وظيفة المخ كانت معروفة قبل قرنين من الزمان تقريباً، عرفها القمايون الكروتونى [٢٠] ويتناول أرسطو أيضاً وصف الكلى والرئة وبيان وظائفها.

خلاصة القول أن أرسطو قد أفاض فىالحديث عن أعضاء الجسم الأنسانى متابعاً أستاذه أفلاطون تارة ومجدداً تارة أخرى هذا بالإضافة إلى أنه كان أكثر استفاضة من أستاذه فى الناحية البيولوجية. وليس فى الإمكان هنا أن نعرض لكل آرائه حول الجسم

---

(15) Aristotle : Deparibus Animalium , ch 2. 657B

(16) Ibid., ch 2. 658B

(17) Ibid., ch 2. 660a

(١٨) أرسطو : طباع الحيوان . المقالة الأولى ٤٩٥ أ ص٤٢

(١٩) نفس المصدر : المقالة الأولى : ٣٤٩٥ ص٤٢

(٢٠) جورج سارتون : تاريخ العلم .جـ٣ - ص٢٦٣

الإنسانى وما يميزه عن الحيوانات الأخرى. وحول قيمة آراء أرسطو البيولوجية يقول داروين : " كان ليناوس وكوفيه إلهين عندى، كل على طريقته الخاصة ، ولكنهما لم يكونا إلا تلميذين بالقياس إلى أرسطوطاليس"(٢١). وقد يقول بعض الناس أن غالبية آراء أرسطو حول أعضاء الجسم الإنسانى ووظيفتها كانت غير صحيحة، لكن متى عرفنا أنها غير صحيحة؟ اعتقد أن هذا لم يتسنى لنا إلا بعد مراحل طويلة من التقدم العلمى واختراع ما يساعد على البحث ورؤية الأعضاء الداخلية للإنسان رؤية صحيحة. أما فى عصر أرسطو فإنه بالرغم من ضآلة ما كان لديه من وسائل إلا إنه كان دقيق فى وصفه ومخترع لكثير من المصطلحات الضرورية كلما دعت الحاجة إلى ذلك ، هذا بالإضافة إلى استعانته بالرسوم الإيضاحية التى توضح وظيفة العضو(٢٢). وإذا كان أرسطو لم يتعرض لقضية نشأة الإنسان الأول ، إلا أنه كان يؤمن بمبدأ التوالد بأشكاله المقدرة لكن من أين جاء الإنسان الأول هنا ما لم يتحدث عنه. ويميز أرسطو بين ثلاثة أشكال من التوالد: هى التوالد الذاتى أو التلقائى الذى يدل عليه تولد الذباب والديدان من التراب ، والتولد عن أب واحد شيمة بعض الحيوانات التى لا تتحرك عن موضعها ، وأخيراً التولد عن أبوين ، وهو الوجه الذى تتولد عليه الحيوانات العليا ومنها الإنسان. وفى هذا التوالد يلعب الذكر دور العلة الفاعلة أو الصورة ، والأنثى دور العلة المنفعلة أو المادية (٢٣). ويمكن قسمة الحيوانات على أساس التوالد كما ذهب إلى لك ارسطو على هذا النحو.

- الحيوانات الولود ، وهى الإنسان وذوات الثدى البرية وذوات الثدى البحرية.
- الحيوانات البيوض ، وهى الطيور وذوات القوائم الأربع القشرية والأسماك.
- الحيوانات المولودة تلقائياً ، وهى الحيوانات النباتية (٢٤).

خلاصة القول أن أرسطو فى حديثه عن عناصر الجسم الإنسانى متفقاً إلى حد ما مع ما ذهب إليه أمبادوقليس ى القول بالعناصر الأربعة مجتمعه ، لكن أرسطو سمح لهذه العناصر بالتشكيل والتغيير من حالة إلى أخرى ، وإذا كان أرسطو كما يرى الباحث غلب على آرا الناحية العلمية فى حديثه عن طبيعة الجسد الإنسانى فإن حديثه عن النفس الإنسانية كما سنرى الآن سوف يكون أكثر إفاضة وأكثر بيان لتميز

---

(٢١) جورج سارتون: المرجع السابق ، جـ٣ ص٢٧٧

(22) S.W. Ross : Aristotle., London Methumerco. ltD., Reprinted., 1971. P. 122

(٢٣) أرسطوطاليس : الطبيعة . ك٢. ص ، الكون والفساد . ك ٣٣٦٢ ب١٦ وأيضاً : د. ماجد فخرى: فلاسفة اليونان ص١١٨

(24) W.D. Ross : op. cit .p. 117

الإنسان والكشف عن طبيعته الخاصة.

- النفس وقوى الإنسان الإدراكية :-

تعد دراسة أرسطو للنفس(*) بمثابة المدخل لفلسفته الطبيعية ، كما تمتد أهميتها إلى أنها تربط بين دراسته للطبيعة والأخلاق وعلم النفس(٢٥) وفى هذا يقول أرسطو : " أن معرفة النفس على وجه العموم مبدأ الحياة (٢٦) فالحياة شئ مشترك فى كل الأشياء الحية ، ومستمرة عبر العمليات البيولوجية المختلفة وهى موجودة فى كل الأشياء الحية لحفظ الوجود (٢٧)بل جعلها تسكن الجسم ، وجعلها أيضاً حقيقته وسبب الحياة فى كل المخلوقات الحية (٢٨).

وقبل أن يتناول أرسطو تعريف ماهية النفس وبيان علاقة النفس بالجسد يعرض فى البداية بالنقد والتحليل لأهم ما جاء به القدماء فى دراستهم للنفس ، والنقطتان الأساسيتان اللتان عرض لهما أرسطو بالنقد هما فشل القدماء فى إدراك أن النفس وحدة بالرغم من أنها ربما تملك قدرات مختلفة. وكذلك فشل القدماء فى فهم علاقة النفس بالجسد (٢٩) فالنسبة لفشل القدماء فى إدراك أن النفس وحدة يذهب أرسطو فى تحليله لهذا الموقف من جانب القدماء إلى أن ما نقل إلينا عن القدماء فيما يختص

---

* تعددت المواضع التى اهتم فيها أرسطو بدراسة النفس ، فدراسته للنفس لم تقتصر على ما ورد فى كتاب النفس الذى يعتبر أهمها وأعظمها وأشملها لآرائه السيكولوجية التى عرض لها. وفى هذا الكتاب يشير أرسطو إلى أنه سوف يبحث بعض الموضوعات الأخرى النفسية فى كتب أخرى ، وهى التى جمعت تحت عنوان الطبيعيات الصغرى وعلى راسها كتاب (الحس والمحسوس) ثم فى (الذكر والتذكر) ثم فى ثلاثة كتب أخرى تتعلق (بالنوم والأحلام) وهى المعروفة باسم فى (النوم واليقظة وفى الأحلام) ، وفى (تعبير الرؤيا) وتأتى بعد ذلك عدة كتب هى أقرب إلى علم وظائف الأعضاء منها إلى علم النفس وهى فى طول العمر وقصره وفى (الحياة والموت) وفى (التنفس).

- See

M.A. Hammend : Aristotl's pasycholog, London, 1902 Introduction. p. xv.

(25) B.E.R. Lloyd : Aristotle the Growth and strueture of this thought, cambridge, university press, 1977. p 81

(26) Aristotle. De Anima, B.1, ch.1 402 B5

(27) S.W. Ross : op. cit., p. 130

(28) G.E.R. lloyd : op. cit. p.87

(٢٩) و.ك.س. جثرى : فلاسفة الإغريق ص ١٥٧ – ١٥٨

And See Also

- G.E.R. lloyd : op. cit. pp. 182 - 83

بالنفس هو اجماعهم على أن للنفس صفتين جوهريتين هما: الحركة والاحساس. والقائلون بأن النفس مبدأ الحركة مقصرون لأنهم لا يعينون نوع هذه الحركة: أهى حركة الكيف ، أم حركة النقلة أم حركة الكم ، ولا يفسرون التلازم والإقتران بين النفس والجسد الذى تدل عليه ظاهرة التحريك إذ أن كون النفس تتحرك والجسد يتحرك معناه أن بينهما صلة ما لا محالة. كذلك يأخذ أرسطو على القائلين بأن النفس مبدأ الحركة ، أن قولهم هذا ينطوى على القياس فهم يسندون الحركة إلى النفس بينما ينبغى أن تسند إلى الإنسان صاحب النفس. فالقول أن النفس تغضب قول فاسد لا يقل فساده عن فساد القول أن النفس تحيك الثياب أو تبنى البيوت. والأحرى بنا ولا شك أن نتحاشى القول أن النفس تشفق أو تتعلم أو تفكر ونقول أن الإنسان يفعل كل ذلك بواسطة النفس. فالنفس لا تتحرك ونقول أن الإنسان يفعل كل ذلك بواسطة النفس. فالنفس لا تتحرك حركة جوهرية أو ذاتية بل تتحرك بالعرض ، أى من خلال حركة الإنسان الذى تنسب إليه هذه النفس [٣٠] أما بالنسبه للنقطة الثانية وهى الفشل فى إدراك علاقة النفس بالجسد فيرى أرسطو أن السابقين لا سيما الفيثاغوريون وأفلاطون تحدثوا عن النفس بوصفها شيئاً منفصلاً عن الجسد تعيش حياة مستقلة بذاتها. والواقع أن النفس ليست وحدة فحسب بل كل كائن حى هو كذلك نفس وجسد معاً.

لذلك فالقول بنظرية التناسخ يعتبر عبثاً ، فكل من النفس والجسد يتميز عن الآخر من الناحية الطبيعية. وتعريف النفس ليس هو تعريف الجسد ، أو أن تعريف الحياة مماثل لتعريف المادة ، ولكن كما يقول أرسطو: تبدو النفس كما لو كان الجسد هو الوسيلة أو الأداة التى تعبر من خلالها حياة خاصة عن ذاتها. وهو يشبه هذا المعنى تشبيهاً طريفاً فيقول : " الحديث عن تناسخ الأرواح فى الأجساد أشبه بالحديث عن تناسخ حرفة النجار فى آلة المزمار ، فالصانع الماهر يجب أن يستعمل أدوات صالحة ، كذلك النفس ينبغى أن تستخدم أجسام صحيحة " [٣١]. ثم أن الفيثاغوريين وقد تبعهم فى ذلك أفلاطون إلى حد كبير يقولون إن النفس إنسجام للبدن أو لأجزاء البدن ويرد

---

(30) Aristotle : De Anima, B.1 , ch. 3, 4. 6d.10

- See Also.

D.J Allen : the Philosophy of Aristotle, 2nd - Ed - Oxford, University press, ondon. P. 50

31)S.W. Ross : op. cit. pp. 131 - 132

أرسطو على هذا بأن يقول : " أنه حتى لو صح ما يقولون فإن هذا شئ ثانوى لأن الإنسجام أو عدم الإنسجام تابع لوجود الشئ الذى فيه يحل ، فحينئذ لا يمكن أن يكون تحديداً للنفس أن يقال إنها متصفة بصفة ما ، ثانوية عرضية وليست بذاتية فى الوقع(٣٢)

وبلا شك لم يقف أرسطو هنا فى بيان علاقة النفس بالجسد عند نقده وتحليله لمذاهب القدماء ، بل تناول هذه العلاقة بصورة أكثر تفصيلاً وذلك فى تعريفه للنفس على أنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة (٣٣). ويقوم هذا التعريف على الثنائية التى تسود مذهبه حيث أن كل شئ يتألف من مادة وصورة ، فهو ثنائى فى مذهبه فى النفس ، فالبدن هو بمنزلة المادة أو الهيولى ، والنفس هى بمنزلة الصورة (٣٤).

وفى هذه الثنائية تكون الصورة بمثابة الفعل أو الكمال بينما تكون الهيولى بمثابة القوة. فالنفس من البدن إذ إذا بمثابة الفعل أو الكمال من القوة التى تستكمل به. غير أن الكمال أو الفعل على درجتين : كمال أول ، وهو حصول القوة أو الاستعداد فى الكائن الحى إذ أن النفس لا تؤدى وظائفها باستمرار ، بل تتوقف بعض وظائفها أحياناً كما فى حالات النوم أو الغيبوبة فالكمال فى هذه الحالة كمال أول. أما الكمال الثانى فهو حصوله بالفعل وتحققها باستمرار. وبهذا المعنى فإن النفس كمال أول مادامت لا تمارس قوتها بالفعل على نحو دائم. أما عن قوله " جسم طبيعى " يخرج الجسم الصناعى ، فالنفس من خصائص الجسم الطبيعى وحدة ويشترط فى هذا الجسم الطبيعى إكتمال الأعضاء ليكون قادراً على تأدية وظائف النفس تشريحياً وفسيولوجياً. وهذا ما يعنيه بجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة (٣٥).

وإذا كانت النفس هى صورة الجسم الحى ، أى قوة الحياة الموجودة فى الجسم. التى نظم بها الجسم على نحو معين ، وأصبح قادراً على القيام بهذه الوظيفة المعينة فإنه ينتج عن ذلك أن النفس والجسم الحى ليسا شيئين متميزين. فكما نعرف أن المركب من الصورة والمادة هو واحد كامل ، لأن المادة هى الصورة بالقوة والصورة

---

(٣٢) د. عبد الرحمن بدوى : أرسطو. وكالة المطبوعات. الكويت ١٩٨٠ ص ٢٣٦

(33)Aristotle : DE Anima, B. 2, ch. 1, 412. e 25

(34) G.E.R. lloyd : op. cit : p. 185

(٣٥) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – ص١٧٩

هى المادة التى بلغت كمالها. إذاً ليس هناك مجال للتساؤل عما إذا كانت النفس والبدن حقيقتين متميزتين ، فالحقيقة أن هذين الحدين لايمكن فصل أحدهما عن الآخر ، فهما يؤلفان معاً حقيقة يمكن النظر إليها من زاويتين مختلفتين ، من دون أن ينفى هذا أنهما حقيقة واحدة.

وإذا كنا نستطيع أن نقول بأن المادة توجد مستقلة عن الصورة وفقاً للمعنى المألوف لهاتين الكلمتين فالنحاس هو مادة التمثال يمكن أن يوجد فى الحالة الطبيعية من دون الصورة التى يطبعه بها المثال. بيد أن الأمر يختلف تماماً بالإضافة إلى الجسم من حيث هو بدن حى، فالبدن لا وجود له من دون النفس التى تهبه صورتها ، وتجعله قادراً على القيام بوظائف الحياة. إن المادة لا يمكن لها هنا أن تنفصل عن الصورة، وخلافاً لذلك فالنفس لا وجود لها من دون البدن كما أن الصورة لا وجود لها من دون المادة ، إذ أن النفس هى الصورة المنظمة التى بها قوام البدن من حيث هو جسم حى. وقد وقف أرسطو هنا من وجهة النظر التى ترى أنه يمكن للنفس أن توجد من دون البدن حيث يستحيل علينا كما يقول أرسطو تقبل بعث الأموات كما لو كان بإمكان النفس أن تخرج من بدنها لتدخل فيه من جديد(٣٦).

جملة القول أن هذا التعريف السابق للنفس يؤكد على أن النفس هى ما يميز الكائن الحى عن غير الحى والعكس صحيح أيضاً. بمعنى أن الحياة هى ما يميز الكائن المتنفس ذو النفس من الكائن غير المتنفس. كما يؤكد هذا التعريف على أن الكائن الحى لا يوجد ألا بشرط توافر جسم هى بمثابة المادة ونفس بمثابة الصورة (٣٧).

وفى تعريف آخر للنفس يقول أرسطو : " إن النفس هى ما به نحيا ونحس ونفكر " (٣٨) وهذا التعريف ينصب بالدرجة الأولى على وظائف النفس بالإجمال من نفس نباتية ، وحساسة وناطقة ، ولا ينبغى أن ننخدع بهذا التقسيم الأرسطى للنفس ، لأنه لم يقصد من هذا التقسيم إلا أن هذه وظائف مختلفة تقوم بها نفس واحدة وهو فى هذا يختلف عن التقسيم الأفلاطونى الثلاثى للنفس الذى يقسم النفس إلىنفس شهوية ونفس

(٣٦) شارل فرنر : الفلسفة اليونانية . ص ١٦١ – ١٦٢

(٣٧) جان بران : أرسطو الليكيوم. تعريب. جورج أبو كسم. قدم له. عادل العوا. الأبجدية للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى.دمشق ١٩٩٤ ص١١٠

(38) Aristotle : De Anima., B2 .ch3 - 414B 10 -15

غضبية وأخرى عاقلة) فإذا كان أفلاطون يجعل هناك أنواعاً ثلاثة من النفوس فإن أرسطو ينظر إليها. بإعتبارها وظائف تنسجم عن طريق التصاعد فيما بينها بعضها وبعض [٣٩].

وهذه الوظائف هى الوظيفة الغاذية ، والوظيفة الحاسة ، والوظيفة الناطقة أو العاقلة. ويتكلم أرسطو أيضاً عن وظيفة نزوعية وعن وظيفة محركة واللتين يمكن اعتبارهما كأثرين ثانويين للإحساس بقدر ما يستلزم التخيل ويستثير الحركة. وأحياناً يدعو أرسطو وظائف النفس هذه أو قواها أجزاء النفس [٤٠] أما عن القوى الغاذية فهى أدنى قوى النفس ، وشرط الحياة الأولى فى جميع أشكالها لذا فهى مشتركة بين النبات والحيوان والإنسان. ومن مظاهر هذه القوة التغذى والنمو التوالد [٤١] فالتغذى يجعل الكائن الحى ينمو فى اتجاه معين حتى يصل إلى غايته الضرورية ويقوى على التماسك والقيام بالذات ، والتوالد مظهر من مظاهر رغبته الكائن الحى فى تخليد ذاته ومحاكاة ما هو أزلى [٤٢].

ويتناول أرسطو شرح ماهية التغذى وذلك بعرضه لآراء السابقين عليه فى شأن هذا الموضوع حيث يذهب إلى أن هناك رأيين فيما يتعلق بالغذاء: الأول يقول أن الضد غذاء الضد فالماء غذاء النار على حين أن النار لا تغذى الماء ، ولكن هذا القول لا ينطبق إلا على العناصر الأربعة فيمكن أن يكون أحد الضدين منها غذاء والآخر متغذى. هذا هو الرأى الأول فى الغذاء ، أما الرأى الثانى والذى ذهب اليه بعض الفلاسفة فى قولهم إن الشبيه يدرك الشبيه ويتغذى به فكأن الشبيه غذاء الشبيه. ولكى يبين أرسطو أى المبدأين هو الصحيح " **الضد غذاء الضد** " أم " **الشبيه غذاء الشبيه** " يبدأ بالفحص عما يعنيه بالغذاء أهو ما يضاف إلى المتغذى أول الأمر أم آخر الأمر ، أو بمعنى آخر أهو الغذاء فى صورته المختلفة قبل الهضم. أو فى صورته المتماثلة بعد الهضم ؟

ويذهب رسطو إلى أن الغذاء يمكن أن يقال على المعنيين السابقين ، فالضد

---

(٣٩) د. عبد الرحمن بدوى : أرسطو. وكالة المطبوعات. الكويت ١٩٨٠ ص ٢٣٩

(٤٠) جان بران : المرجع السابق. ص١١٠ – ص١١

(41)Aristotle : De Anima., B2 - ch4. 415B 25

(٤٢)د. عبد الرحمن بدوى : المرجع السابق ص١٨٠

يتغذى بالضد من حيث أن الغذاء لم يهضم ، ولكن من حيث أن الغذاء قد هضم فالشبيه يتغذى بالشبيه (٤٣) ويؤكد أرسطو على أهمية الغذاء لأنه هو الذى يهيئ لهذه القوة من النفس عملها ، لذا فالكائن الذى يحرم من الغذاء لا يمكن أن يعيش، كما يعتبر الغذاء فاعل التوليد والنمو (٤٤)

أما عن القوى الحساسة فهى ما توجد إضافة إلى القوى الغاذية لدى الحيوان والإنسان لكنها لا توجد لدى النبات ، وإذا كانت القوة الغاذية تقبل المادة وتدخلها فى تكوين الجسم فإن القوة الحساسة تتصل بالعالم الخارجى وتنقل الصورة خالية من مادتها إلى الداخل (٤٥) ويعرف أرسطو الإحساس بأنه ينشأ عما يعرض من حركة وانفعال. وقوة الحس لا توجد بالفعل ، بل بالقوة فقط فهناك إحساس بالقوة وإحساس بالفعل ، والإحساس بالفعل يتوقف حتماً على حضور المحسوس إذ أن حضوره ضرورى لتتم عملية الإحساس. كذلك ينطبق هذا التمييز على المحسوس ، فهناك محسوس بالقوة ، ومحسوس بالفعل.

ولن يكون المحسوس بالفعل فى عضو الإحساس إلا عندما تتم عملية الإحساس(٤٦).

ويقال المحسوس على ثلاثة أنواع من الأشياء : نوعين يدركان بالذات ، ونوع بالعرض ومن النوعين الأولين أحدهما هو المحسوس الخاص بكل حاسة وأعنى بالمحسوس الخاص ذلك الذى لا يمكن أن يحس بحاسة أخرى ويستحيل أن يقع الخطأ فيه : مثال ذلك البصر حاسة اللون ، والسمع حاسة الصوت ، والذوق حاسة الطعم ، أما اللمس فموضوعاته مختلفة. إلا أن كل حاسة على كل حال تحكم على محسوساتها الخاصة ، ولا تخطئ فى أن هناك لوناً أو صوتاً ، بل فقط فى ما و أين الملون ، وفى ما و أين المسموع.

هذه إذاً هى المحسوسات التى يقال عنها أنها خاصة بكل حاسة. والمحسوسات المشتركة هى الحركة ، والسكون ، والعدد ، والشكل والمقدار. لأن المحسوسات من

(43) Aristotle : De Anima., B2. ch4, 416a 20 - 30

(44) Ibid., B2- ch4, 416 B20 - 25

(٤٥) جان بران : المرجع السابق ص ١١١

(46) Aristotle : De Anima., B2. ch4, 417. 10 -20

هذا الجنس لا تخص أى حاسة ، بل تعمها جميعاً ، ولذلك كانت الحركة المعينة محسوسة للمس والبصر على حد سواء. ويقال هناك محسوس بالعرض إذا أدركنا الأبيض مثلاً على أنه "ابن دياريس" فنحن ندرك هذا الأخير بالعرض ، لأن الموضوع المحسوس قد اتحد بالأبيض عرضاً.

ولهذا ايضاً فإن المحسوسات الخاصة بكل حاسة ، هى المحسوسات بمعنى الكلمة، من نوعى المحسوسات بالذات. و إلى هذه المحسوسات تتلاءم طبيعة جوهر كل حاسة(٤٧).

فحاسة اللمس تدرك طبائع الجسم الأربع أى الحار والبارد والرطب واليابس ، لذلك وجب أن تكون خلواً من أى من هذه الطبائع. وتدرك حاسة الذوق طعوم الأشياء. ولما كانت محسوساتها سائلة وجب أن تكون سائلة بالقوة. لذلك لا يتبين اللسان الطعم إذا كان بالغ الجفاف أو الرطوبة. أما حاسة الشم فتدرك الروائح عن بعد وتفتقر إلى وسط. ويحدث السمع من ارتطام جسمين صلبين ارتطاماً سريعاً وحاداً يصيب الأذن. وتنتقل الألوان إلى العين عن طريق النور وتوافر وسط تمر فيه صورة الشئ المبصر، وإلا امتنع الإبصار وذلك لأن اللون لا يؤثر فى العين بل فى الوسط الذى يلاقيها فيصل بينها وبين الشئ المبصر(٤٨).

الحس المشترك:-

رأينا أن كل عضو حسى من الأعضاء السابقة له نطاق من الصفات الحسية ترتبط به كموضوعات يختص بها. فالأصوات لا تدركها إلا الأذن ، والألوان لا تدركها إلا العين ، وهكذا. ولكن هناك موضوعات للإحساس تدرك باشتراك هذه الحواس ، خاصة حاسة البصر واللمس. وهكذا يبدو أننا ندرك الحجم والشكل إما عن طريق اللمس أو الرؤية. والعدد ندركه عن طريق هذين أو عن طريق السمع كذلك.بهذا يختلف الحس المشترك عن الحواس الأخرى فى أنه يدرك الصفات المشتركة بين المحسوسات ، كذلك يميز المحسوسات المختلفة من كل جنس تعضها عن بعض. فيميز الأبيض من الأسود فى داخل اللون. وأخيراً نستطيع بهذا الحس أن ندرك أننا ندرك ،

---

(47) Aristotle : De Anima., B2. ch6. 418a

(48) Ibid., B3 c ch1. 424B. 20 - 30

أى أنه هو الذى يجعلنا نشعر بأننا نحس. فلو اقتصر الأمر على الحواس الخمس لرأينا وسمعنا دون أن نشعر بأننا نرى ونسمع. من هذا يتضح أن الحس المشترك ليس مجرد انفعال وإنما هو انفعال مصحوب بالإدراك وبذلك يكون أول خطوة فى طريق التفكير. وهذا الحس مركز القلب ، لأن الإحساس يشترك والحرارة ، والقلب هو الذى يوزع الحرارة مع الدم فى أطراف الجسم (٤٩).

المخيلــــة:-

بعد أن استعرض أرسطو وظائف الحس المشترك ، وأشار إلى دورة فى عمليات الإدراك الحسى ، ينتقل إلى البحث فى التخيل وموضوعه ، فيقول : " إن الإحساس يترك آثاراً تبقى فى قوة باطنة نسميها المخيلة ، ولهذه القوة القدرة على استرجاع هذه الآثار وإدراكها فى غيبة المحسوس ". فالخيال عند أرسطو إذاً ليس إحساساً ، ولا معرفة عليمة ، ولا حدساً عقلياً. كما أنه ليس فكراً وليس مركباً أو خليطاً من الإحساس والفكر ، ولكنه متضمن فى الإدراك الحسى مسبقاً ، كما أنه نتيجة له فضلاً عن أنه يمكن أن يكون صحيحاً أو زائفاً (٥٠).

ويميز أرسطو بين التخيل وغيره من القوى الإدراكية ، فيذكر أنه قوة تختلف عن قوة الإحساس من عدة وجوه أهمها : أن المحسوسات توجد ماثلة أمام الحاسة بينما المخيلة تتمثل موضوعاتها سواء كانت ماثلة أمامها أم لا. كما أن الحاسة لا تخطئ فى غدراك موضوعها الخاص ، فلا تخطئ العين مثلاً فى إدراك الألوان ، او الأذن فى إدراك الأصوات إلخ .... أماالخيال فكثيراً ما يتطرق إليه الخطأ. ورغم هذا التباين بين الخيال والحس إلا أن أرسطو يصر على القول " إن الخيال هو حركة أو انفعال ناجم عن تحرك قوة حساسة ما بالفعل ". ويبدو من هذا القول أن القوة الحساسة تلك إن هى إلا الحس المشترك وهذا التأويل يذهب إليه كل من **ابن رشد** قديماً **وروس** حديثاً ، فتكون المخيلة بحسب هذا التأويل الذى تدل عليه عدة نصوص فى كتاب الذكر والتذكر على أنه فرع للحس المشترك الذى يدعوه أرسطو فى هذا الكتاب قوة الحس الأصلية

---

(49) Aristotle : De Anima., B3. ch2 . 425B - 456 B

(50) Aristotle : De Anima., B3. ch3. 427B

وأيضاً د. محمد على أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفى جـ٢ ص١٤٩

أو الأولى [٥١]. ويختلف التخيل ويختلف التخيل كذلك عن التفكير ، إذ أن التفكير أى الحكم على الأشياء لا يتعلق بالإرادة ، بينما صور التخيل تخضع للإرادة ، فنحن نعرفها ونتمثلها ونسترجعها بإرادتنا ، والتخيل قد يكذب فى موضوعات الحس الخاصة ، بينما قد تصدق هذه الحواس [٥٢].

الذاكـرة :-

لا تختلف الذاكرة عن المخيلة إلا فى نسبتها إلى الزمان الماضى ، إذ أن عملها محصور فى بعث الصور إرادياً وإعادة تركيبها من جديد بأشكال مختلفة تلقائياً كما يحدث فى الأحلام [٥٣].

وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التى صاحبت الإحساس وبالحركات البدنية أيضاً وهذه وتلك سلسلة يتبع لاحقها سابقها على حسب قوانين معينة ، فالذكر والتذكر متوقفان على تداعى أو ترابط الصور والحركات ، وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية كالعلاقة بين العلو والمعلول فإن كلا منهما يذكر بالآخر، وإما ناشئة بالعادة ، وهو الأغلب وفى هذه الحالة اللاحق إما بيه السابق أو ضده ، وكلما تكرر التداعى توقفت العلاقة بين الطرفين ، فتنتقل من الواحد إلى الآخر عفواً بفعل المادة وأحياناً تنشأ العادة من غير تكرار متى كان الإحساس قوياً أو اهتمامنا به شديدا [٥٤].

القوى العاقلة :-

يتميز الإنسان من بين جميع الموجودات فى الفلسفة الأرسطية بأنه وحده هو الذى يعقل ، ولعل أرسطو أراد بهذا الرد علىالقدماء الذين سووا بين الحيوان والإنسان من حيث الإدراك[٥٥] والعقل الإنسانى ك؟؟؟ البيضاء ، حيث أن الإنسان لا يولد مزوداً بأفكار فطرية كما قال سقراط وأفلاطون ، ومن هنا فلا مجال فى الفلسفة الأرسطية

---

(51) Aristotle : on memery and Reminisence, translby :- Bearn, in Great Books of the western world, voll. viliam Benton, pupisher's Encyclopaedia, inc, us. A. 1959. 45a. p. 690

(٥٢) د. ماجد فخرى : أرسطو المعلم الأول، ص ٩٦ – ٧٠

(٥٣) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : المرجع السابق ، ص ١٨٢

(٥٤) وسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٦٢ – ١٦٣

(٥٥) د.محمد على أبو ريان : المرجع السابق . جـ٢ز ص ١٥٥

لما يسمى بالتذكر ولكن كل ما هناك هو الاستعداد للمعرفة فحسب (٥٦).

والعقل مفارق ، بمعنى أنه ليس له عضو بعينه ، وهذه المفارقة تفسر كيف أن إنفعاله يختلف عن إنفعال الحس ، إذ أن الحس لا يستطيع الإدراك بعد التاثير العنيف ، أما العقل فهو على العكس من ذلك يستطيع بعد تعقل موضوع شديد التجرد أو المعقولية أن يتعقل موضوعات أدنى من ذلك. ولعل السبب راجع إلى أن الحس يتحد بالعضو الحاس فيتأثر بفعل الشئ منه ، بينما العقل مفارق لكل عضو ، وغير منفعل إنفعالاً طبيعياً كالحس(٥٧).

والعقل يدرك الماهيات مباشرة ، ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بإنعكاسه على الحس الذى هو مُدرك الجزئيات بأعراضها ، فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعاً ، ولكن بإختلاف؛ فهو يدرك ماهية الماء ويدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء (٥٨) والعقل بإعتباره مدركاً للماهيات فى أنفسها يسمى عقلاً نظرياً ، فإذا حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فحرك النزوع إليها أو النفور منها سمى عملياً. والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك اللاذ أو المؤلم فى حقيقته المتشخصة ، والعقل العملى يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهما معقولان كالحق والباطل (٥٩).

ولما كان العقل بالقوة ، فلابد من شئ بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطبع بها العقل ، فيخرجه إلى الفعل. أجل يجب أن يكون فى النفس تمييز يقابل التمييز العام بين الصورة وبين العلة الفاعلية التى تحدث الصور فىالمادة، وفى الواقع نجد فىالنفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث أن يصير جميع المعقولات ومن جهة أخرى العقل المماثل للعلة الفاعلية لأنه يحدثها جميعاً ، وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة فى الظلمة إلى ألوان بالفعل(٦٠) .

---

(٥٦) د. عبد الرحمن بدوى : أرسطو ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٨٠ ص ٢٤٧

(57) Aristatle : De Anima., B3. ch4. 429a10 - 24

(58) Ibid., B3. ch4. 429a 10 - 24

(59)Ibid., B3. ch7. 431B .ff

(60) Aristotle : De Anima., B3. ch. 435a. 10 - 2-

معنى هذا أن أرسطو يميز بين نوعين من العقل: عقل منفعل ، وعقل فاعل كما دعاه الشراح فهذه الكلمة فاعل لم يستخدمها أرسطو ولكنها تعبر جيداً عن فكرة. إن العقل المنفعل نوع من وعاء يأخذ المعقولات من الإحساس والشكل متحداً بها مع بقائه سلبياً فهو لا يستطيع تعقل شئ دون العقل الفاعل الذى يفعل المعقولات أى يصيرها من القوة إلى الفعل كما ذكرت ذلك سابقاً (٦١) أما عن طبيعة هذا العقل فهى فعل خاص وهو فى تعقل دائم ، الأمر الذى يجعله أقرب شئ إلى العقل الإلهى ، وقد أدت أقوال أرسطو الغامضة فى العقل إلى اختلاف المفسرين فقد ذهب الإسكندر الأفروديسى فى القرن الثالث الميلادى إلى الرأى الذى يميل إلى تأليه هذا العقل فوحد بينه وبين عقل الله محرك السماوات الذى هو دائماً بالفعل. أما ثامسيتوس فى القرن السادس الميلادى فقد تمسك بعبارة أرسطو الذى يذكر فيها أن العقل الفعال والعقل المنفعل كلاهما موجود فى النفس الإنسانية. "ينبغى أن نميز فى النفس ذلك التمييز الموجود فى الطبيعة بين المادة التى هى وجود بالقوة وبين العلة والفاعل الذى يحدد هذا الوجود، و مثل هذا التمييز نجده فى الفن والمادة التى تستخدم فيه ". وقد ترتب على هذا الاختلاف فى طبيعة العقل الفعال اختلاف آخر فى علاقته، بباقى قوى النفس الأخرى، ونشأت نتيجة لذلك مشكلة بقيت تنتظر حلاً على مدى تاريخ الفلسفة القديمة وفى العصور الأخرى(٦٢).

هكذا يتضح لنا من تفسير أرسطو للنفس وقواها، أن الإنسان إذا كان يشارك النبات والحيوان فى القوى الغاذية والقوى الحساسة ، إلا أنه يتميز بالعقل الذى هو ملكة التفكير والفهم. ولعل ما قدمه أرسطو عن العقل يثير صعوبة تكمن فى قوله بالعقل الفعال ، فهو من ناحية يقول إن كل معرفة مرتبطة بمعرفة حسية ، بينما نجده من ناحيه أخرى يقول إن المعرفة صادرة عن صور عقلية، وإن مصدر هذه الصور العقلية صورة خالصة أى عارية عن كل مادة. فنحن فى هذه الحالة سنضطر إذاً إلى أن نجعل هذا العقل من ميدان آخر يختلف تمام الإختلاف عن ميدان العقل، والنتيجة التى تستخلص من هذا مباشرة هى أن هذا العقل الفعال عقل عال لا صلة له مطلقاً بالمحسوس ، وعلى الرغم مما هنالك من صعوبة فى تصور هذا التصاعد بين هذا

---

(٦١) جان بران : أرسطو والليكيوم ص١١٣ – ١١٤.

(٦٢) د. أميرة حلمى مطر : المرجع السابق صـ٣٣٢.

العقل المنفعل والعقل الفعال ، وفى إمكان هذا الإتصال بين الصورة الخالصة وبين الصور الحسية ، فهناك إلى جانب هذا مسألة رئيسة هى مسألة إتصال العقل الفعال بالجسم. فقد رأينا أن أرسطو يقول إن لكل جسم نفسه الخاصة وأنه لا مجال للتفرقة إطلاقاً بين الجسم وصورته أو بين الجسم وبين النفس الحالّة فيه. ولكننا نجد هنا أن هذا العقل الفعال قد أصبح ينتمى إلى نوع آخر من الوجود لا يمكن أن يتصل بالجسم وذلك لأنه صورة خالصة ، فكيف يتم إذن الإتصال بين هذه الصورة الخالصة ، وبين الجسم المادى (٦٣) هذا ما سوف نتعرف عليه حين الحديث عن الخلود عند أرسطو.

ثانياً: غاية الوجود الإنسانى.

إن السؤال عن مهمة الإنسان، ووظيفته وغاية وجوده الذى أثاره سقراط بصورة واضحة ومن بعده أفلاطون هو مفتاح ميدان الأخلاق فى فلسفة أرسطو، فالخير الأقصى كما صوره أفلاطون هو جوهر متعال له وجود لا يتأثر بحدوّد الزمان والمكان وهذا يجعل من الأخلاق صورة ميتافيزيقية أقرب منها إلى الحياة الواقعية حيث أن الفيلسوف الحق هو وحده الذى يستطيع أن يعرف ما هو السلوك السليم ولما كان سليماً بينما لا تستطيع التجربة أن تعلمه ، طالما أن وقائع التجربة لا تتضمن الحقيقة ذاتها ، بل مجرد صورةمشهوة لها. هذا هو الاعتقاد الذى انتهى إليه أفلاطون كما يقول أرسطو عن طريق التأكيد الذى وضعه سقراط حول أهمية التعريف فى ميدان التصورات الأخلاقية. لقد كان أفلاطون يرغب الإعتقاد فى حقيقة موضوع التعريفات ، لكنه لم يرى شيئاً ثابتاً بما فيه الكفاية فى عالم الحركة والإحساس ولهذا اضطر إلى الاعتقاد فى وجود جواهر لا تتغير فيما وراء العالم. بينما أنزل أرسطو الأخلاق من السحب العالية واستقر بها وقائع الحياة اليومية (٦٤).

وإذا كان تصور أفلاطون لمعنى الحياة الإنسانية وغرضها يرتبط برؤيته للنفس الإنسانية على أنها ذات طبيعة إلهية فى جوهرها وإنها تستطيع عن طريق التهذيب والتدريب أن تشارك العقل الآلهى، فإن أرسطو ينظر إلى النفس الإنسانية كما ذكرت سابقاً على أنها صورة ذات درجة عالية من النمو لقوة الحياة التى يمكن مشاهدتها من

---

(٦٣) د. عبد الرحمن بدوى : أرسطو ص٢٥٠

(٦٤) و.ك.س. جثرى : الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى ارسطو ص١٦٤ – ١٦٥

المراحل الدنيا من النمو فى النبات والحيوان، ويتفق تصوره عن الغاية أو الخير للحياة الإنسانية مع تلك النظرة. فكل شئ حى يجد غايته من النشاط الكامل لقوى الحياة التى تخصه. وقوى الحياة الخاصة بالنبات تتكون من النمو والتغذى والإنتاج، والحياة الفاضلة بالنسبة للنبات تتكون فى الإعداد الكامل لهذه القوى. والقوى المميزة للنفس الإنسانية هى العقل، وفضيلة الحياة الإنسانية يجب أن تكون لا فى إستعمال هذه القوى التى يشارك فيها مع النبات والحيوان، ولكن فى التمرين على الصورة الأكثر كمالاً للقوى العقلية التى تخصه كإنسان. ونتيجة لهذا ذهب أرسطو إلى أن الغاية الصحيحة للوجود الإنسانى تقوم على تحصيل ما تعتمد عليه سعادة الفرد والجماعة ، وهذه الغاية هى حياة ذات نشاط نبيل بدعو أحسن القوى لكى تعمل وفق الإنسانية وهذه الحياة يمكن أن يحياها الناس الفضلاء فقط [٦٥].

مفهوم السعادة:

لاشك أن السؤال الأساسى عن الحياة الفاضلة التى هى غاية الوجود الإنسانى يقتضى تحديد معنى الخير والفضيلة ، وكيف يمكن اكتسابهما؟ وفى سبيل هذا ذهب أرسطو فى بداية كتاب الأخلاق النيقوماخية إلى أن كل فن ، وكل فحص عقلى ، وكل فعل يرمى إلى خير ما على إنه غاية له، فإذا كان هناك عدد كبير من الأعمال المختلفة فهناك أنواع كثيرة من الخيرات بيد أن هذه الخيرات كلها يخضع بعضها لبعض حتى نصل إلى الخير الأعظم الذى لا يتعلق بشئ آخر غير ذاته ، والذى ننزع إليه خاصة من أجل ذاته ، وننزع إلى كل ما تبقى من أجله. هذا الخير الأعظم هو السعادة والحقيقة إننا نظل ننزع إلى السعادة دائماً من أجل ذاتها، ولا ننزع إليها أبداً من أجل شيئ آخر، وخلافاً لذلك فالأشياء كلها إنما ننزع إليها من السعادة وبأملنا أن نصبح سعداء[٦٦].

---

(65) See
- Frank Thilly : Ahistory of philosophy., P. 113
- Henry Sidgwick : outlines History of Ethics., P. 55
- وأيضاً .م. تايلور : الفلسفة اليونانية مقدمة ص١٤٦

(66) Aristotle: Nicomachean Ethics., Trans by:- D. Ross, at Great Books of the western world, vol 9, Ed by:- R.M. Hutchins, Benton Publisher, chicago, 1952. B1. ch1. 1098 a11 - 17 .p. 335 - 336

هكذا يحدد أرسطو معنى الخير أو السعادة بأنه هو الشئ الذى تهدف إليه جميع الأشياء والهدف أو الغاية مبدأ هام من المبادئ العامة للفلسفة الأرسطية فقد مر بنا فى الحديث عن طبيعة الإنسان كيف أن كل موجود له غايته المحددة بالملائمة والحصول على هذه الغاية هو وظيفته الخاصة ، كما رأينا فى تحليله لتركيب أجسام الحيوانات كيف أن لكل عضو غاية أيضاً طُبع ملائماً لها. لذا قام أرسطو على نحو منهجى بتحديد ما يعنيه بالمصطلحين: **"غاية أو هدف" و "خير"** (٦٧).

إن الغاية التى يشير إليها أرسطو هى الغاية القصوى لجميع الأفعال ، أى مالا تعد وسيلة لبلوغ غاية أبعد ، ولكنها بمثابة الشئ الذى يبتغى كل شئ من ورائه. ولكى يصور أرسطو ما يعنيه ذكر مثلاً عن صناعة اللجام، وقال أن هذا الفعل لا يعد غاية فى ذاته ، ولكنه وسيلة تهدف إلى الإرتقاء بعملية ركوب الخيل، ولكن ركوب الخيل ليس هدفاً نهائياً ايضاً ، ولكنه بدوره وسيلة ترمى إلى الإنتصار فى الحرب.

ويستعين أرسطو بهذه الأمثلة لبيان الفارق بين الوسيلة والغاية ويقول أن الغاية التى يشير إليها هى الهدف النهائى، والذى لن يكون البته وسيلة للإهتداء إلى هدف أبعد(٦٨).

وعن تحديد معنى الخير يرى أرسطو إن الغالبية العظمى من البشر متفقون على اسمه، لأن الجميع يتحدثون عنه على أنه السعادة، ويعتقدون أن الحياة الصالحة أو العمل الصالح مساوية تماما لأن تكون سعيدا، لكن أصحاب هذا المذهب الذى يرى أن الخير هو السعادة لا يفصلون بين حياة الفضيلة والسعادة، فكان الفاضل والسعيد عندهم سواء. لكن هؤلاء يختلفون فى ماهية السعادة: فالعامة تزعم أن السعادة عبارة عن اللذة أو الثروة أو الجاه، بينما يزعم بعض الخاصة (كأفلاطون وأصحابه) أن جميع هذه الأشياء ليست خيرا بذاتها، بل هى تستمد خيريتها من مبدأ اسمى للخير قائم بذاته، وإن هذا المبدأ هو أساس كل خير آخر(٦٩).

وينتقد أرسطو مذهب العامة فى السعادة الذين يقرنون الخير باللذة والبهجة حيث أنهم لا يتطلعون إلى ما أسمى من حياة المتعة وسوف يتناول الباحث موقف أرسطو بصورة أكثر تفصيلا من أصحاب مذهب اللذة فيما سوف يأتى من الحديث عن غاية الوجود الإنسانى، أما الذين يرون أن السعادة فى الشرف والمجد فإن أرسطو يرد عليهم بقوله: "يبدو من السطحية

---

(67)E. Zeller : Outlines. .p. 189

(٦٨) بيرتون بورتر ، الحياة الكريمة . الجزء الثانى ص٢٣،٢٤

(69) Aristotle: Nicomachean Ethics, B1. Ch2. 1095b-5. 335p.

أن يكون الخير الذى نسعى إليه هو الشرف والمجد، ما دام أنه يتوقف على المنعمين بـه أكثر من توقفه على من ينعم عليه بـه. . ." فـى حين أن الخـير يجـب أن يكـون شـيئا ملائمـا لمـن يمتلكه وليس من السهل تجريده عنه، وفضلا عن هذا، فإن مـا يدفـع النـاس إلـى السـعى وراء الشرف، يبدوا أنه ليؤكدوا لأنفسهم ما عندهم من مواهب ذاتية، وهـم علـى الأقـل يسـعون لأن يركرمهم أناس من ذوى الرأى وأشخاص يعرفونهم، أعنى يرغبـون لأن يكرمـوا علـى أسـاس من الفضيلة عند الاختبار أنها عاجزة تماما عن أن تكون الغاية[٧٠]

أما الذين يرون أن الخير والسعادة فى الجاه وجمع المال فإنه مـن الواضـح كمـا يقـول أرسطو أن الجاه ليس الخير الذى ننشده، لأنه خير فقط علـى اعتبـار أنـه مفيـد، ووسـيلة لشـئ آخر، وليس وسيلة أو غاية نهائية كما الحال بالنسبة للخـير المنشـود. وإذا كـان هـذا هـو حـال العامة من الناس والجمهور فإن بعض الخاصـة (أفلاطـون وأصحابـه) الذيـن يـرون أن جميـع الأشياء تستمد خيرها من الخير الكلى الذى هو أساس كل خير، فليس يجـدى فـى شـئ لتحديـد الخير الأسمى الذى نبحث عنه أولا لأن جميـع الفضـائل تصبـح خـيرة، نسبة إلـى هـذا الخـير الكلى وحسب، فيستحيل أن يكون ثمة أشياء خيرة بذاتهـا عـداه، كالمعرفـة والفضيلـة والجـاه.. إلخ. بل يستحيل أن تكون هذه الأشياء خيرة أصلا، ما دام جوهر الخير فيهـا واحـدا، وهـو مـا تنكره المشاهدة، إذ يبدوا من أمر الخير أنه يختلـف بـإختلاف الحـال الـذى يطلـب فيهـا. فليـس يجدى المرأ الإلمام بالخير الكلى شيئا فى تحديد الخير الجزئي فى حال من الأحـوال، أو لفعـل من الأفعال الخاصة أو أن الخير هو ما من أجله يطلـب أى شـئ آخـر. فهـو فضيلـة الشـئ أو ميزته الخاصة، التى ترتبط بوظيفته أو طبيعته الخاصة، لذلـك لـم يكـن ثمـة خـير واحـد، كمـا يزعم أفلاطون، ترد إليه جميع الأفعـال الخـيرة، بـل عـدة خـيرات خاصـة بالإنسـان ومرتبطـة بطبيعته كحيوان عائل مريد، هى الفضائل العملية والعقلية التى يفصح عنها علم الأخلاق[٧١].

وبعد أن تعرفنا على مفهوم السعادة فى فلسفة أرسطو الأخلاقيـة، ينبغـى أن نعـرض الآن لموقفه من أصحاب مذهب اللذة الذين يرون أن اللذة هى السعادة ولقد سبقه أفلاطـون فـى نقد أصحاب هذا المذهب ولكن هل استفاد أرسطو من موقف أفلاطون بشأن أصحاب مذهب اللـذة هذا ما سوف نراه الآن.

- موقفه من نظرية اللذة:-

يختلف موقف أرسطو م اللذة عن موقف أفلاطون الذى تحدثنا عنه سابقا، لأن أرسطو لا ينكر الصلة بين السعادة واللـذة، ويـرد علـى أن أفلاطـون الـذى اعتبر اللـذة شـرا مـن بعض

(70) Ibid., B1, Ch3. 1095b. 7-10. P. 336.

(71)ARISTOTLE: N.E., B1. CH4. 1096A-6-7. P337.

الوجوه، أن طب البشر للذة مظهر من مظاهر طلبهم للحياة، لكن لا يعنى هذا أن اللذة هدف أو غاية إنسانية واحد ذاتها، بل هى الثمرة الازمة لممارسته الإنسان قواه الطبيعية، أو الكمال الذى يقترن بممارسة قوة من قوى النفس لوظيفتها الخصة والحياة التى تخلو من جميع أشكال اللذة يستحيل أن تتصف بالسعادة(٧٢) .

وإذ كان أرسطو ينتقد موقف أفلاطون، لكنه يوافق فلاسفة اللذة على أن البشر جميعا يطلبون اللذة، ويتجنبون الألم، لدرجة أنه يقرر أن ثمة نوعا من التكافؤ بين الحياة واللذة، ويقول أرسطو أنه لمن التناقض أن نتصور وجود كائن يقبل على الألم. ويعزف عن اللذة، لأن جاذبية اللذة تتمتع بضرب من الوضوح أو البداهة، وكأنما هو قانون الهوية فى مجال السلوك(٧٣).

ويصف أرسطو طبيعة اللذة بأنها عرض، أو علاقة تصاحب حالة جسمية، فاللذة تجمع بين الناحية الإدراكية والناحية التحريكية، فهى تشترك فى الصفة الإدراكية من حيث أنها فعل أو تحقيق لعفل، ومن حيث أنها خارجة عن الزمان، لأنها حاضرة حضورا مستمرا على النحو الذىٰ ينظر به أرسطو إلى الإبصار على أنه شئ حاضر بإستمرار.

وهى تشارك من ناحية أخرى فى الصفات التحريكية من حيث أن أساس كل لذة الميل أو الشهوة كما يقول أرسطو فالميل عنده هو الأصل والأساس فى كل لذة، بل الميل إلى تحقيق الفعل هو كل شئ، وليست اللذة فى الواقع إلا شيئا مضافا وملحقا بالفعل، ولا تكون جوهر الفعل، وما يقصده الإنسان جوهريا هو تحقيق الفعل، أما عرضيا فيقصد تحقيق اللذة. فاللذة إذا تكمن طبيعتها فى كونها شئ مضاف للفعل، والمهم هنا أن الأصل هو الفعل أو الرغبة فى تحقيق الفعل، فإذا ما تحقق الفعل، وكان تحققه موافقا للطبيعة، أنتج ذلك اللذة، كصفة تتوج جميع الأفعال، وإذا لم يتفق مع غاية الطبيعة، أنت ج ذلك ألما، وبإعتباره ملحقا أو صفة تتوج الفعل فى هذه الحالة(٧٤).

ويرى أرسطو أن الفلاسفة مختلفون كل الاختلاف بصدد اللذة، فبعضهم يرى فى اللذة المادية منتهى السعادة، وبعضهم الآخر يرى السعادة فى الهروب منها وفى احتقارها، لكننا لا يمكن أن نعد اللذة فى ذاتها خيرا لأن هناك أشياء كثيرة خيرة غير مصحوبة باللذة وكثيرا ما يسعى الإنسان الفاضل إلى أشياء لا يترتب عليها لذة، بل على العكس قد تسبب ألما لذلك

---

(٧٢) د. ماد فخرى: أرسطو: المعلم الأول، صـ١٣٤.

(٧٣) د. فؤاد زكريا، المشلكة الخلقية، صـ١١٧. AND SEE ALSO:
ARISTOTLE: N.E, B11. CH1. 1172B.

(٧٤) د. محمد عبد الرحمن بدوى، أرسطو، صـ٢٥٢.

فينبغى أن تقترن اللذة بالعقل والحكمة كما يقول أفلاطون. ومن جهة أخرى فإن استبعاد اللذة نهائيا فيه كثير من المبالغة لأن من الطبيعى أن يتجه الإنسان إلى اللذة ويبتعد عن الألم.

ويرجع إختلاف اللذات فيما بينها إلى تفاوت الأعمال فى الخير والشر، فاللذة مصاحبة للعمل الإنسانى، لأن الإنسان عادة يشعر بلذة عند إتمامه لعمل ما، لذلك فقيمة اللذة مقرونة بالعمل الذى تصاحبه، والناس تختلف فى تقديم لها، فمن اللذات ما هو حقيقى وطبيعى ومنها ما هو فاسد ومزيف بحسب نوع العمل الذى تقترن به، ولكن لما كان أسمى الأعمال المناسبة لطبيعة الإنسان هى النظر العقلى كانت أسمى أنواع اللذة هى اللذة المصاحبة للنشاط العقلى[٧٥]

---

(٧٥) د أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، صـ٣٤٤.

تعقيب

مما سبق عرضه يمكن استخلاص أهم النتائج الآتية:

١- اهتم أرسطو اهتماماً بالغاً بالإنسان وقضاياه الأساسية وكان في هذا متأثرا إلى حد ما بالفلسفة الأفلاطونية، فالدارس لفلسفة أرسطو يجد أنه قد تناول الطبيعة الإنسانية وغاية الوجود الإنساني.

٢- إن ما قدمه أرسطو حول تحليل قوى النفس الإدراكية يعد بمثابة المحاولة الأولى التي تناولت العلاقة بين النفس والجسد بمنظور معرفي، حيث طرح أرسطو قضية المعرفة وأفاض في الحديث عنها بإسهاب واضح.

٣- لعل ما قدمه أرسطو في تحليله لقوى النفس الإدراكية هو من أهم ما يميز الإنسان عن بقية المخلوقات الأخرى التي تحيا معه في هذا العالم صحيح أن الإنسان يشترك مع بقية الموجودات في النفس النباتية والنفس الحيوانية إلا أنه يتميز عنها بالنفس الناطقة التي تفصلها عن بقية هذه الموجودات وهذا مالم يتضح للسابقين عليه.

٤- قدم أرسطو في دراسته لغاية الوجود الإنساني دراسة أخلاقية أكثر واقعية من الفلسفات السابقة عليه فالإنسان لا يمكن بأي حال من الأحوال أن ينفصل عن هذا الواقع الذي يعيشه وهذا ما أدركه تماماً أرسطو لذلك جعل دراستة لغاية الوجود الإنساني مرتبطة بواقعه المعاش على عكس أفلاطون الذي جعل الإنسان يهيم في عالم المثل.

٥- إن مفهوم السعادة عند أرسطو ارتبط بعدة مبادئ أنكرتها الفلسفة الأفلاطونية لاسيما مبدأ اللذة فلقد أتاح أرسطو للذة دورها في الحياة ولكنها لابد أن تكون مشروطة بشروط معينة قائمة على تحقيق الفعل.

٦- يستطيع الدارس لفلسفة أرسطو أن يلاحظ مدى الارتباط بين النفس والجسد أو بين الصورة والمادة لذلك فليس بالإمكان الحديث في فلسفة أرسطو عن قضية المصير الإنساني نظراً لأنه طبقاً لما أقرته الفلسفة الأرسطية لا صورة بلا مادة ولا مادة بلا صورة لذلك يستحيل من واقع فلسفة أرسطو الحديث عن خلود النفس بعد موت الجسد.


الخاتمة

الخاتمة

قد تناولنا فى هذه الدراسة معالجة موقف فلاسفة اليونان فى العصر الهللينى من قضايا الإنسان، وقد تعرضنا فى سياق هذه الدراسة لمجموعة من الآراء التى أدلى بها فلاسفة ذلك العصر؛ وإن كانت اتجاهات الفلاسفة الأوائل لإلقاء الضوء على مكانة الإنسان جاءت مضمرة فى ثنايا أبحاثهم إلا أننا نجد المدارس اليونانيه القديمة وبخاصة عند السوفسطائيين وما تلاها من فلسفات سواء عند أفلاطون وأرسطو قد أفردوا المجال وركزوا فى حديثهم على الإنسان باعتباره ظاهرة فريدة.

ويهمنى فى خاتمة الدراسة أن أشير إلى أهم النتائج التى توصلت إليها مرتبة على ضوء القضايا الثلاثة: نشأة الإنسان - وغاية وجودة ومصيرة وفيما يلى أهم هذه النتائج:

(١) تعد قضية نشأة الإنسان، ومحاولة التعرف على ماهيته وطبيعته الحقيقية من القضايا الأساسية التى شغلت تأمل وتفكير شعراء وفلاسفة العصر الهللينى. وقد حاولوا جاهدين إعطاء تفسيرات مختلفة لبداية نشأة الإنسان ووصف طبيعته.

(٢) رد شعراء المرحلة الأسطورية أصل الإنسان ونشأته إلى الماء والطين وذلك بفعل وإرادة الإله زيوس، ولعل هذا القول من جانب الأساطير اليونانية كان على درجة عالية من التشابه مع الأساطير الشرقية القديمة.

(٣) ربطت الأسطورة اليونانية القديمة بين قضية نشأة الإنسان وبين مكانته، فحقيقة نشأة الإنسان كما صورها هؤلاء الشعراء جعلت من الإنسان كائناً متميزاً فى هذا العالم. ووصل هذا التفرد الإنسانى إلى حد أن أصبحت صفاته الإجتماعية والأخلاقية معياراً لغيره من الظواهر الطبيعية، وتصرفات وأفعال الإله.

(٤) لعبت قضية نشأة الإنسان دوراً هاماً فى حياة وأفعال اليونانى القديم وهذا إذا كان لم يتضح فى أشعار هوميروس وهزيود، إلا أنه من السهل معرفة ذلك من خلال أشعار أورفيوس فالطبيعة الثنائية للإنسان كما صورها أورفيوس إنعكست على تفكير اليونانى القديم حين إعتقد بأنه يملك جانب خير (النفس) وجانب شرير (الجسد) ومن الواجب أن يتغلب الخير على الشر أى "النفس على الجسد" ومن هنا نشأت العبادات والنحل السرية وإنتشر السلوك العلمى بين الناس داخل الجماعات المختلفة.

(٥) إتخذت قضية نشأة الإنسان وطبيعته إتجاهاً مغايراً إلى حد ما عند الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط، صحيح أنهم إستعاروا فى تفسيرهم لنشأة الإنسان ببعض

الأساطير، إلا أنهم قالوا بالتطور كقانون يحكم تلك النشأة، وكذلك العدالة، وفكرة التكيف والبقاء للأصلح. وهذه وتلك كانت لها أصدائها الواسعة والتى ظهرت فيما بعد عند رواد نظريات التطور فى العصر الحديث، بالإضافة إلى هذا أن أرائهم كانت بمثابة المحاولات الأولى للخروج من التفسير الأسطورى لنشأة الإنسان وقضايا العالم الطبيعى إلى حد ما.

(٦) عالج أفلاطون قضية نشأة الإنسان من خلال الغاية الواضحة فى العالم الطبيعى، كما وصف أعضاء الجسم الإنسانى وربط بين كل عضو من هذه الأعضاء والغاية التى من أجلها وجد. ولعل أفلاطون من أوائل الفلاسفة الذين تناولوا نشأة الإنسان بالمزيد من التفصيل خاصة فى وصفه لنشأة النفس وكيفية إنزالها فى الجسم. وقد لعبت الثنائية الإنسانية دوراً هاماً فى فلسفته بأسرها، بل يمكننا القول أن نظريته فى النفس كانت أساس فلسفته المثالية.

(٧) إرتبط البحث فى قضية نشأة الإنسان عند فلاسفة العصر الهللينى بعديد من الموضوعات الهامة التى بدت لديهم متلازمة مع هذه القضية، منها قضية غاية الوجود الإنسانى ومصير الإنسان فى العالم الآخر والحرية الإنسانية والمسؤلية الخلقية.

(٨) أكدت الفلسفة الهللينية بوجة عام على أن للوجود الانسانى هدفاً وغاية يسعى الإنسان دائما إلى بلوغها ونيلها، فالحياة الإنسانية ليست عبثاً بل إن أفعال الإنسان تهدف إلى غاية . وقد كان هناك إتفاق عام بين فلاسفة العصر الهللينى على أن هذه الغاية هى السعادة، لكن لعل الخلاف بدا واضحاً حول تحديد مضمون السعادة.

(٩) إن أول مفهوم للسعادة الإنسانية وكيفية الوصول إليها هو ما ارتبط بالطقوس والعبادات المختلفة عند النحلة الأورفية كوسيلة للخلاص، وتابعهم فى ذلك فيثاغورس الذى أضاف إلى هذه الطقوس المعرفة النظرية وجمع بين التطهير والخلاص ، ونادى بذلك أيضاً أمبادوقليس.

ومما هو جديربالذكر أن مفهوم السعادة الذى أرتبط بالخلاص والتحرر من سجن البدن وعجلة الولادات المتكررة للنفس الإنسانية لدى هؤلاء كان قائماً على اعتقادهم بالطبيعة الثنائية للإنسان. كما ينبغى الإشارة إلى أن هذه النظرة للسعادة والسبل المؤدية إليها لم تكن تعنى السعادة فى هذا العالم الدنيوى بل السعادة فى العالم الآخر كنتيجة للخلاص والتحرر من سجن البدن حيث تصعد النفس إلى مكانها الأسبق بجوار الألهة . ولقد

تفاعلت العقلية اليونانية مع هذا المفهوم اللامادى للسعادة ونشأة العبادات والنحل السرية ،

(١٠) تمثلت السعادة وجوهرها عند الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط فى طاعة القانون الإلهى، ذلك القانون الذى يحكم العالم الطبيعى وكذلك الإنسان . وهذه الصورة التى قدمها فلاسفة الطبيعة قبل سقراط لمضمون السعادة تقوم على حقيقة هامة وهى أن تفسيراتهم الطبيعية المادية لعالم الإنسان جعلتهم ينظرون إليه على أنه مجرد ظاهرة طبيعية تتحقق سعادته متى كانت أفعاله متوافقة إلى حد ما مع هذا القانون العام. ولعل هذه السعادة لم تكن تعنى السعادة الأخروية، نظراً لأن فلاسفة الطبيعة قبل سقراط لم يكن لديهم أدنى إعتقاد فى خلود النفس بعد الموت اللهم إلا إذا إستثنينا فيثاغورس وأمبادوقليس، بل كان المقصود بالسعادة التوافق فى هذا العالم مع ما يحيط بالإنسان.

(١١) أخفقت الفلسفة الطبيعية قبل سقراط فى تقديم الغاية المنشودة من الحياة الإنسانية ورسم السبل المؤدية إليها، فالقول بطاعة القانون الطبيعى يجعل من الإنسان مجرد كائن مسلوب الإرادة لا دخل له فى تحديد قدره أومصيره ويبدو هنا أن الإغراق فى المادية كانت نتائجه تعود بالدرجة الأولى على حساب الإنسان من إهمال للجوانب الروحية وما يتميز به الإنسان ككائن فريد فى هذا العالم.

(١٢) حاول أعلام النزعة السوفسطائية معالجة قصور نظرة الفلسفة الطبيعية قبل سقرط للإنسان فاهتموا بعديد من القضايا الإنسانية الهامة وأكدوا على حرية الإنسان وذاتيته الخاصة، وخاضوا داخل معترق الأحداث اليومية للمواطن اليونانى محاولين رسم السبل المؤدية للنجاحه مع ما يدور حوله من أحداث. وعلى الرغم من تفاعل العقلية اليونانية مع هذه الفلسفة لفترة ما إلا أنها إحتوت على العديد من السلبيات نظراًلأنها تناولت الإنسان من منظور حسى فحسب.

(١٣) قد كان الفكر السوفسطائى مجدداً دون شك فى تغيير مجرى البحث من الطبيعة إلى الإنسان، لكننا إذا ماتأملنا بعمق ما خلفه لنا السفسطائيون فىضوء ظروف وأحداث عصرهم لوجدنا أن الفكر السوفسطائى لم يكن مجدداً بالمعنى المفهوم من الكلمة لأنه حاول بكل ما يملك من وسائل أن يعلم الناس كيف يتأقلمون فى ظل ما يدور حولهم من واقع سيئ دون تقديم أى محاولة لإصلاح ماهو قائم.

(١٤) لعبت الفلسفة السقراطية دوراً هاماً فى العمل على إصلاح وتهذيب ما فسد من القيم والمبادئ بفضل النسبية السوفسطائية، إذ تبدو فلسفة سقراط فى معظم جوانبها فلسفة إنسانية تنورية تدعو إلى الحوار الفكرى كوسيلة هامة للوصول إلى الحقيقة. والفلسفة السقراطية فى هذا الشأن تبدو فلسفة عصرية إلى حد ما، لأننا اليوم فى أشد الحاجة إلى التمسك بالعقل وإتخاذ موقفاً عقلياً إيذاء ما يحيط بنا من قضايا، كما أننا فى حاجة ماسة للغة الحوار الفكرى التى أكد عليها سقراط كوسيلة لأغنى عنها فى معرفة الرأى الآخر، ولمعرفة الثقافات الأخرى المحيطة بنا والأكثر تقدماً عنا.

(١٥) جاءت رؤية الفلسفة السقراطية للإنسان حافلة بالإجابة على عديد من الأسئلة الهامة التى تخص الحياة الإنسانية وهدف الإنسان فيها ودوره الحقيقى، فحياة الإنسان كما صورها سقراط هى حياة هادفة إلى كل ما هو نافع ومفيد للفرد والجماعة، إنها حياة تخلو من الأنانية والنفعية الفردية على حساب الآخرين. ومن هنا رسم سقراط الطريق الصحيح لتقدم الفرد والمجتمع عن طريق التمسك بالقيم والمبادئ النبيلة. ولعل هذه المهمة الفعلية والدور الحقيقى الذى خطه سقراط للفلسفة منذ قديم الزمان لخير شاهد وخير مدافع عن الفلسفة وما ينسبه إليها غير المهتمين بها بقولهم أن الفلسفة لاتقدم لنا شيئاً ذو فائدة حقيقية فى الحياة التى نحياها ،

(١٦) إستطاع أفلاطون فى دراسته لغاية الجود الإنسانى أن يقدم صورة حية لما يعترى حياة الإنسان من صراع بين قوى النفس الإنسانية والتمثلة فى الصراع بين النفس الشهوانية،والنفس الغضبية، والنفس العاقلة. كما أن دعوته إلى سيطرة العقل على الشهوة والغضب تعد بمثابة دعوة للإعلاء من شأن الإنسان والتسامى بالحياة الإنسانية.

(١٧) ربط أفلاطون بين حياة الإنسان وما يرتكبه من أفعال وبين مصيره فى العالم الآخر حيث تتوقف سعادة الإنسان هناك على مدى تمسكه بالفضيلة وسعيه للوصول إلى الخير الأسمى، ومن هنا ظهر التلازم التام فى الفلسفة الأفلاطونية بين ملامح قضية غاية الو جود الانسانى وقضية المصير الإنسانى.

(١٨) تنطوى الفلسفة الأفلاطونية فى تناولها لقضايا الإنسان على مبدأ هام وهو أن تقدم المجتمع وصلاحه يعتمد بالدرجة الأولى على صلاح الفرد، واعتدال وتهذيب

النفس الإنسانية بالتربية ،فتحقيق العدالة الفردية بين الفرد ونفسه عن طريق التوازن بين قوى النفس تنعكس أثارها بالضرورة على المجتمع.

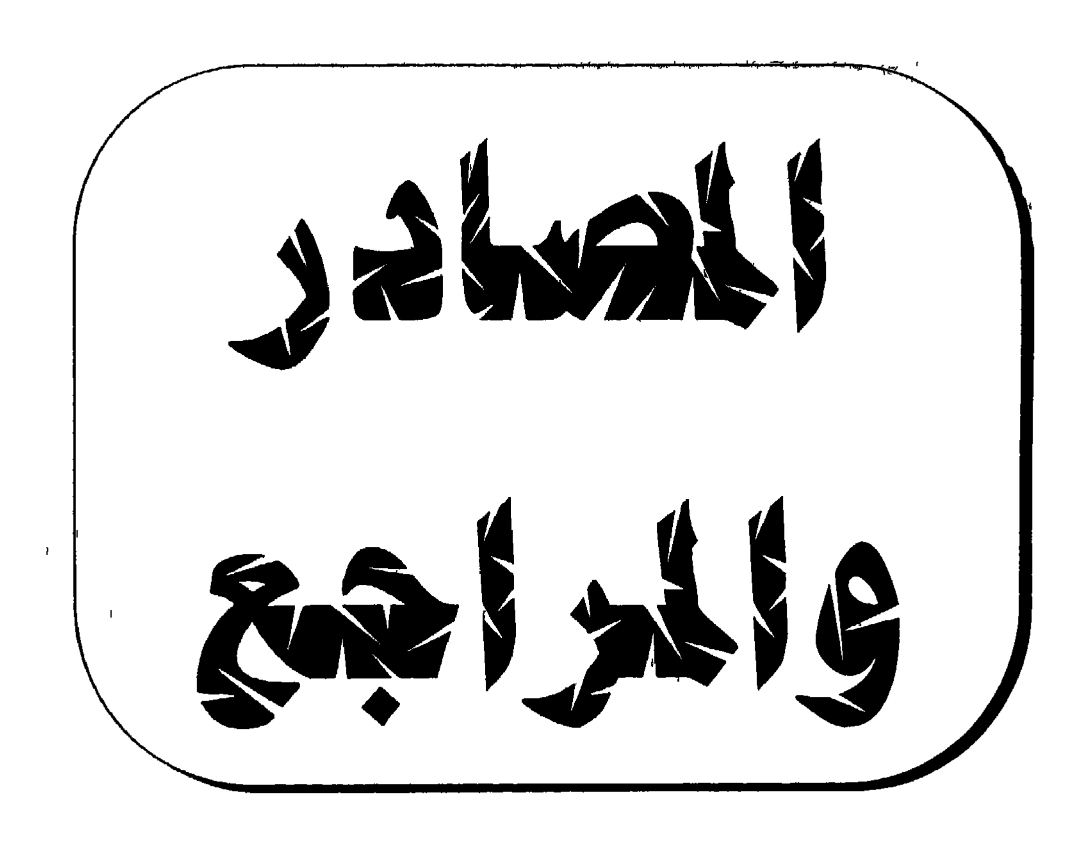
(١٩) قدم أرسطو صورة أكثر واقعية للحياة الإنسانية، وما يعترى حياة الإنسان من مشكلات إجتماعية وسياسية، فحياة الإنسان وسعادته تتوقف على كثير من الجوانب الواقعية التى تحرك الإنسان ذاته.

(٢٠) إهتمت الفلسفة الهللينية منذ نشأتها بالإنسان سواء بصورة أو بأخرى، فالإنسان لم يكن بعيداً تماماً ولم يغب عن الساحة الفلسفية فى أى مرحلة من مراحل تطور الفكر الفلسفى الهللينى، لكن كل ما هناك تفاوت هذا الإهتمام من مرحلة إلى أخرى.

(٢١) الدارس لتطور الأحداث، ووقائع الحياة الإجتماعية والأخلاقية والسياسة فى العصر الهللينى يستطيع أن يرى الدور العظيم الذى لعبته الفلسفة فى حياة الإنسان وما يتعلق به من قضايا.

(٢٢) إحتلت مشكلات الإنسان الإجتماعية والأخلاقية والسياسية تفكير معظم فلاسفة العصر الهللينى، فالنزعة السوفسطائية صدى لمشكلات الإنسان وأحداث عصرهم، وفلسفة سقراط رد فعل قوى لما يدور بين الناس من التعاليم السوفسطائية وفلسفة أفلاطون، صدى لمأساة سقراط مع النظام القائم أنذاك.

ويهمنا فى نهاية المطاف أن أكون قد أسهمت بجهد متواضع بإلقاء المزيد من الضوء على الإنسان وقضاياه منذ الماضى السحيق حتى نهاية العصر اليونانى الهللنيى، ذلك الكائن الذى لا يزال يحتاج إلى دراسات متخصصة لعلها تفيد فى تقدمنا الحضارى.


المصادر
والمراجع

أولاً :- المصــــادر

أ- المصادر المترجمة إلى العربية:-

أرسطو طاليس (١) الكون والفساد ،ترجمه إلى الفرنسية بارتملى سانتهلير،تعريب د.أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب العربية ،القاهرة. سنه١٩٣٢ .

________(٢) فى النفس ،ترجمة د.أحمد فؤادالأهوانى، راجعه على اليونانية .الأب جورج شحاته قنواتى ،دار إحياء الكتب العربية ،الطبعة الأولى.القاهرة سنه١٩٤٩.

________(٣) طباع الحيوان، ترجمة. يوحنا بن البطريق، تحقيق. د. عبد الرحمن بدوى،وكالة المطبوعات، الكويت سنه ١٩٧٧.

________(٤) الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمة إلى الفرنسية :- بارتملى سانتهلير، تعريب د. أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب، القاهرة سنه ١٩٢٥.

أفلاطــون (٥) الدفاع، أوطيفرون. ترجمة د. عزت قرنى فى " محاكمة سقراط " ، دار النهضة العربية، القاهرة سنه ١٩٧٣.

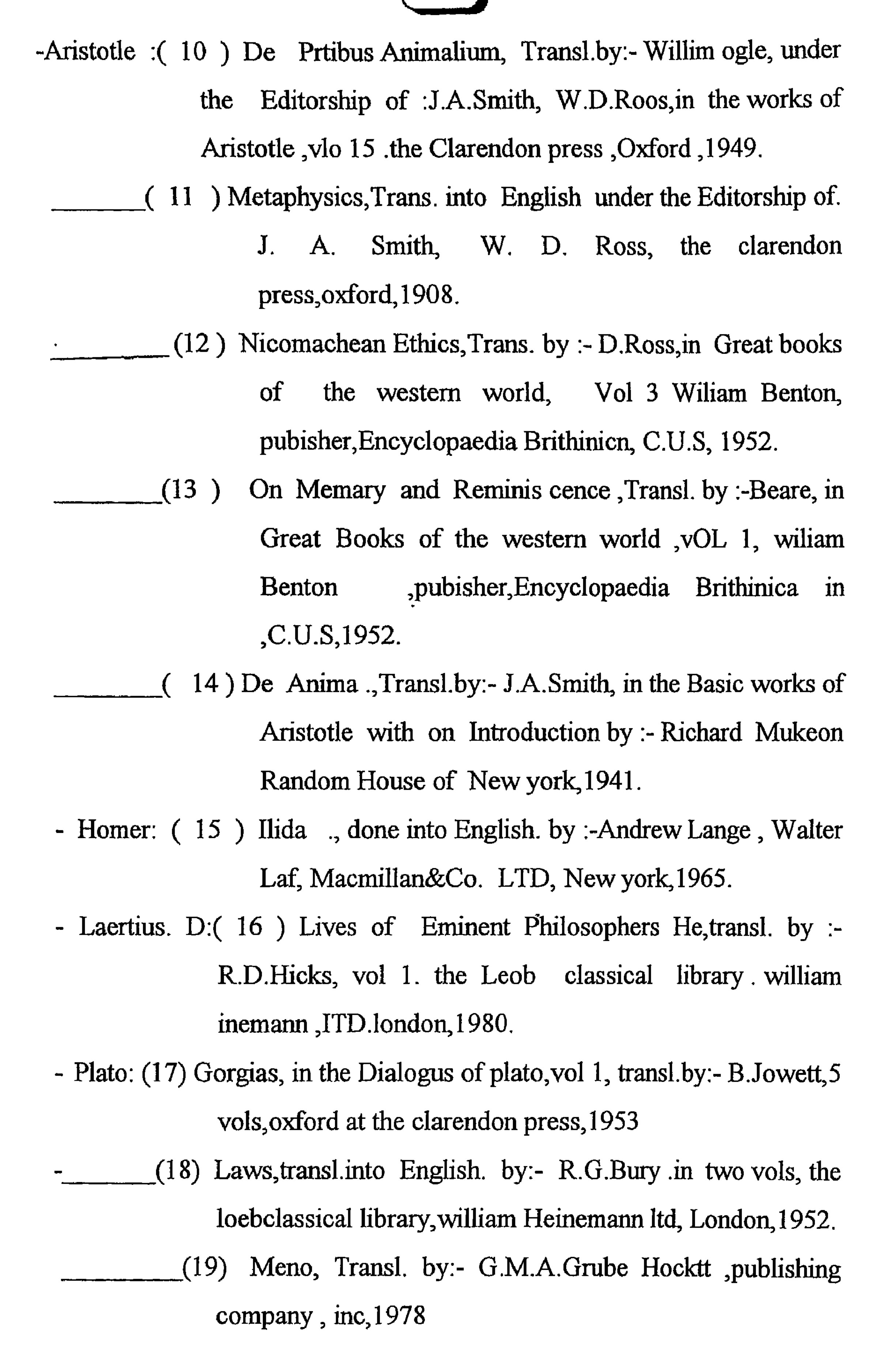
________(٦) بروتاجوراس، ترجمها إلى الإنجليزية :- بينامين جوبت، تعريب. محمد كمال الدين يوسف، مراجعه د. محمد صقر خفاجه، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة سنه ١٩٦٧.

________(٧) ثياتيتوس أوعن العلم،ترجمه د. أميره حلمى مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة سنه ١٩٧٣.

________(٨) فايدروس، ترجمة د. أميره حلمى مطر، الهيئة المصرية للكتاب،القاهرة سنه ١٩٧١.

________(٩) فيدون، ترجمة د.عزت قرنى، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة سنه١٩٧٦

(ب) المصادر المترجمه إلى الإنجليزية



-Aristotle :(10) De Prtibus Animalium, Transl.by:- Willim ogle, under the Editorship of :J.A.Smith, W.D.Roos,in the works of Aristotle ,vlo 15 .the Clarendon press ,Oxford ,1949.

_______(11) Metaphysics,Trans. into English under the Editorship of. J. A. Smith, W. D. Ross, the clarendon press,oxford,1908.

_______(12) Nicomachean Ethics,Trans. by :- D.Ross,in Great books of the western world, Vol 3 Wiliam Benton, pubisher,Encyclopaedia Brithinicn, C.U.S, 1952.

_______(13) On Memary and Reminis cence ,Transl. by :-Beare, in Great Books of the western world ,vOL 1, wiliam Benton ,pubisher,Encyclopaedia Brithinica in ,C.U.S,1952.

_______(14) De Anima .,Transl.by:- J.A.Smith, in the Basic works of Aristotle with on Introduction by :- Richard Mukeon Random House of New york,1941.

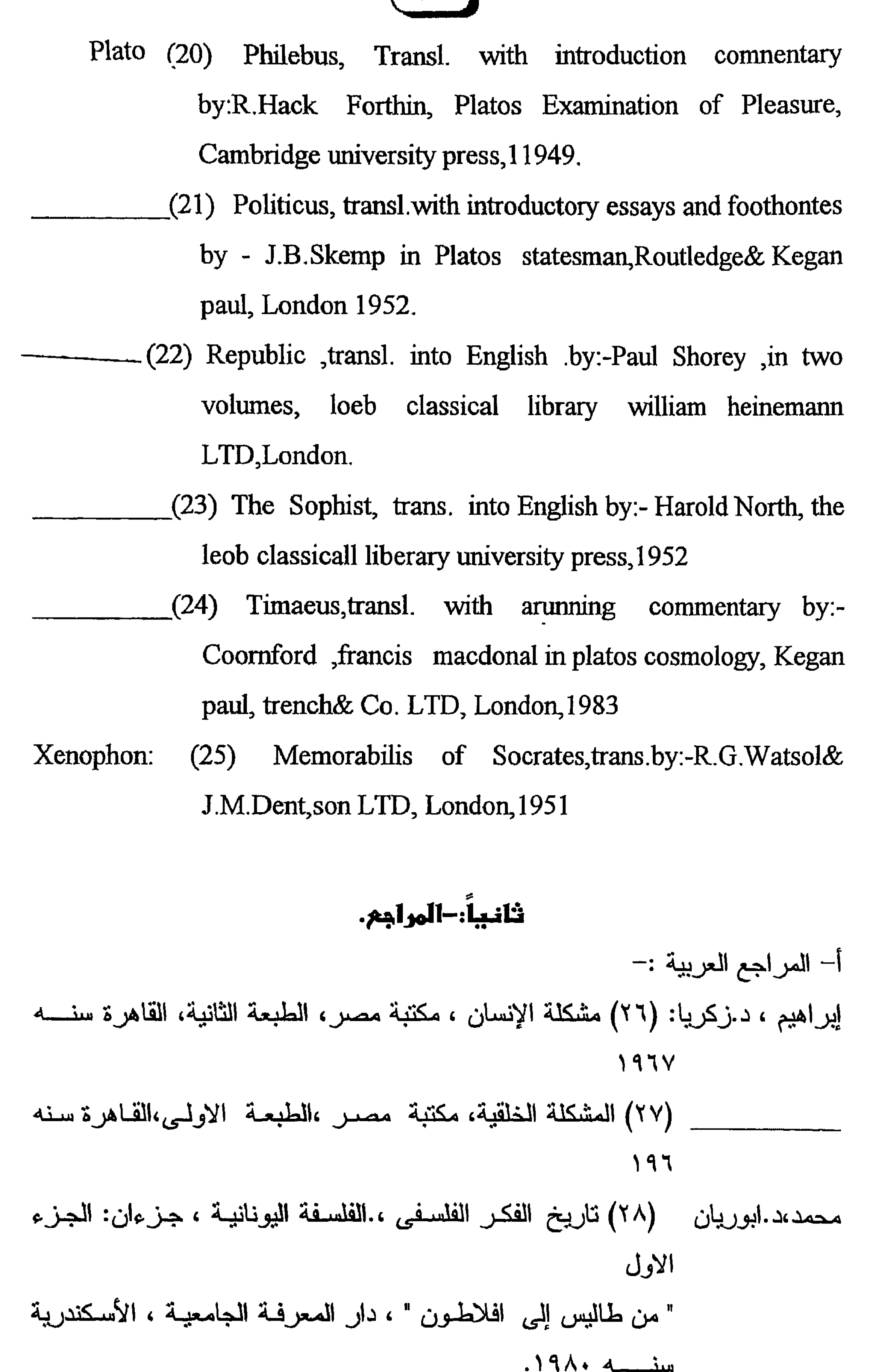
- Homer: (15) Ilida ., done into English. by :-Andrew Lange , Walter Laf, Macmillan&Co. LTD, New york,1965.

- Laertius. D:(16) Lives of Eminent Philosophers He,transl. by :- R.D.Hicks, vol 1. the Leob classical library . william inemann ,ITD.london,1980.

- Plato: (17) Gorgias, in the Dialogus of plato,vol 1, transl.by:- B.Jowett,5 vols,oxford at the clarendon press,1953

-_______(18) Laws,transl.into English. by:- R.G.Bury .in two vols, the loebclassical library,william Heinemann ltd, London,1952.

_______(19) Meno, Transl. by:- G.M.A.Grube Hocktt ,publishing company , inc,1978



Plato (20) Philebus, Transl. with introduction comnentary by:R.Hack Forthin, Platos Examination of Pleasure, Cambridge university press,11949.

__________(21) Politicus, transl.with introductory essays and foothontes by - J.B.Skemp in Platos statesman,Routledge& Kegan paul, London 1952.

__________(22) Republic ,transl. into English .by:-Paul Shorey ,in two volumes, loeb classical library william heinemann LTD,London.

__________(23) The Sophist, trans. into English by:- Harold North, the leob classicall liberary university press,1952

__________(24) Timaeus,transl. with arunning commentary by:- Coornford ,francis macdonal in platos cosmology, Kegan paul, trench& Co. LTD, London,1983

Xenophon: (25) Memorabilis of Socrates,trans.by:-R.G.Watsol& J.M.Dent,son LTD, London,1951

ثانياً:-المراجع.

أ- المراجع العربية :-

إبراهيم ، د.زكريا: (٢٦) مشكلة الإنسان ، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، القاهرة سنـــه ١٩٦٧

__________ (٢٧) المشكلة الخلقية، مكتبة مصـر ،الطبعـة الاولـى،القـاهرة سنه ١٩٦

محمد،د.ابوريان (٢٨) تاريخ الفكـر الفلسـفي ،.الفلسـفة اليونانيـة ، جـزءان: الجـزء الاول

" من طاليس إلى افلاطـون " ، دار المعرفـة الجامعيـة ، الأسـكندرية سنـــه ١٩٨٠.

الجزء الثانى أرسطو والمدارس المتاخرة ، مكتبة النهضةالمصرية ، الطبعة الثانية القاهرة سنـــه ١٩٥٩.

أسماعيل، د.أنور (٢٩) قصة التطور، دار القلم،القاهرة سنـــه١٩٦٠.

الألوسى، د.حسام(٣٠) بواكير الفلسفة قبل طاليس،المؤسسة العربية للدراسات والنشروالتوزيع ، بيروت لبنان،سنـــه١٩٨١.

الأهوانى،د.أحمد فؤاد(٣١) فجرالفلسفة اليونانية قبل سقراط،دار أحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى، الطبعة الأولى،القاهرة سنـــه١٩٥٤.

__________ (٣٢) أفلاطون، دارالمعارف،القاهرة سنـــه ١٩٤٦

__________ (٣٣) فى عالم الفلسفة، مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى، القاهرة سنـــه ١٩٤٨

الطويل د. توفيق(٣٤) الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية القاهرة سنـــه ١٩٦٧.

العراقى د.محمدعاطف(٣٥) العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،الطبعة الأولى بيروت، لبنان سنـــه١٩٩٥.

الفندى د. محمد ثابت (٣٦) مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، للطباعة والنشر، بيروت، سنـــه١٩٨٠.

النشار د.على سامى وأخرون(٣٧) نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان، منشأة المعارف، القاهرة سنـــه ١٩٦٤

__________(٣٨) ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره فى الفكر الفلسفى حتى عصورنا الحديثة،الهيئة العامة للتأليف والنشر الطبعة الأولى، الإسكندرية سنـــه١٩٧٢.

المفتى د.محمد أمين (٣٩) فكرة عن فلسفة سقراط، دار الفكر العربى القاهرة .ب.ت.

آل ياسين،د. جعفر (٤٠) فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، مكتبة الفكر العربى للنشر والتوزيع ، الطبعة الثالثة، بيروت لبنان سنـــه١٩٨٣.

أمين،د. عثمان (٤١) شخصيات ومذاهب فلسفية، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة سنـــه١٩٤٥.

باركر،أرنست (٤٢) النظرية السياسية عند اليونان،الجزء الأول ترجمة لويس أسكندر،راجعه د.محمد سليم سالم،مؤسسة سجل العرب، القاهرة سنه ١٩٦٦.

باندر،جفرى (٤٣) المعتقدات الدينية لدى الشعوب،ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام،مراجعة د.عبد الغفار مكاوى، سلسلة علم المعرفة عدد ١٣٧ الكويت سنة ١٩٩٣.

بدوى، د.عبد الرحمن (٤٤) أفلاطون،وكالة المطبوعات،الكويت سنه ١٩٧٩.

________(٤٥) أرسطو ،وكالة المطبوعات،الكويت ١٩٨٠.

بران،جان (٤٦) أرسطو والليكيوم، تعريب.جورج أبوكسم،قدم له د.عادل العوا، الأبجدية للنشر، الطبعة الأولى، دمشق سنه ١٩٩٤.

برهييه،أميل (٤٧) تاريخ الفلسفة الغربية.الجزء الأول،ترجمة جورج طرابيشى،دار الطليعة، بيروت سنه ١٩٨٢.

بورا،س.م (٤٨) التجربة اليونانية، ترجمة د.أحمد سلام، سلسلة الألف كتاب الثانى عدد (٦٧) ،الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة سنه ١٩٨٨.

بورتر، بيرتون (٤٩) الحياة الكريمة جزءان، ترجمة د.أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة سنه ١٩٨٢.

تايلور، مرجريت (٥٠) الفلسفة اليونانية مقدمة، تعريب د.عبد الحميد عبد الرحيم، راجعه د.ماهر كامل، مكتبة النهضة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنه ١٩٥٨.

توبنى، أرنولد (٥١) الفكر التاريخى عند الإغريق،ترجمه د.لمعى المطيعى،راجعه د.محمد صقر خفاجه، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة سنه ١٩٩٠.

تيلر، الفرد أدوارد (٥٢) سقراط ترجمة محمد بكير خليل، مراجعه د. زكى نجيب محمود مكتبة نهضة مصر القاهرة سنه ١٩٦٢.

جثرى،و.ك.س.(٥٣) فلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، ترجمة وتقديم رأفت حليم سيف

مراجعه د.إمام عبد الفتاح إمام ،مطابع الطليعة،الكويت سنـــــــه ١٩٨٨.

جيجن، أولف (٥٤) المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ،ترجمة د.عزت قرنى، دار النهضة العربية ، القاهرة سنـــــــه ١٩٧٦.

حاتم، د.عماد (٥٥) أساطير اليونان، الدار العربية للكتاب، ليبيا سنــــه ١٩٨٨.

حرب ، دحسين (٥٦) أفلاطون - دار الفكر اللبناني- الطبعة الثالثة - بيروت سنة ١٩٩٠.

خفاجة، د.محمدصقر(٥٧) النقد الأدبى عند اليونان مكتبة النهضة المصرية القاهرة سنـــــــه ١٩٥٦.

داروين،تشارلز (٥٨) أصل الأنواع جزءان ترجمة د.إسماعيل مظهر،مراجعة د. عبد الحليم منتصر ،وزارة الثقافة القاهرة سنـــــــه ١٩٦١.

دبسون، س.ف. (٥٩) خطباء اليونان ترجمة أمين سلامة،مراجعة د.محمد صقر خفاجه مؤسسة التضامن العربى القاهرة سنـــــــه ١٩٦٣.

دبيس، أوجيست (٦٠) أفلاطون، ترجمة محمد اسماعيل محمد تقديم ومراجعه د.عثمان أمين الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة سنـــــــه ١٩٦٦.

ديورانت، ول (٦١) قصة الحضارة الجزء الثانى من المجلد الأول، ترجمة د.محمد بدران الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية القاهرة ب.ت.

رسل، برتراند (٦٢) تاريخ الفلسفةالغربية الكتاب الأول(الفلسفة القديمة) ترجمة د.زكى نجيب محمود،مراجعه د.أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة سنـــــــه ١٩٦٧.

________(٦٣) حكمة الغرب (الجزء الأول) ترجمة د.فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة عدد٦٣ الكويت سنـــــــه ١٩٨٣.

زكريا، فؤاد (٦٤) دراسةوترجمة لجمهورية أفلاطون الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنـــــــه ١٩٨٥.

سارتون، جورج (٦٥) تاريخ العلم الجزء الثانى ،الثالث، ترجمة لفيف من العلماء تحت إشراف د.إبراهيم مدكور ، دار المعارف القاهرة ب.ت.

ستيس ،وولتر (٦٦) تاريخ الفلسفة اليونانية ترجمة د.مجاهد عبد المنعم، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهر سنـــــــه ١٩٨٤.

عبد الله،محمد فتحى (٦٧) المعرفة عند فلاسفة اليونـان ، الدار الأندلسية،الأسكندرية سنـــــه ١٩٩٤.

_______ (٦٨) مترجمو وشراح أرسطو عبر العصـور، الدار الأندلسية الأسكندرية سنـــه ١٩٩٤.

غريميال ،بيار (٦٩) الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنرى زغيب ،منشورات عويدات بيروت سنـــه ١٩٨٢.

غلاب د.محمد (٧٠) الخصوبة والخلود لأفلاطون فى إنتاجه، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة سنـــه١٩٤٤.

فارنتن، بنيامين (٧١) العلم الإغريقى (الجزء الأول) ترجمة د.أحمد شكرى سالم مراجعة حسين كامل أبو اللبف، مكتبة النهضة المصرية القاهرة سنـــه ١٩٥٨.

فخرى د.ماجد (٧٢) أرسطو المعلم الأول،الأهلية للنشـروالتوزيع،بيروت سنـــه ١٩٧٧

_______(٧٣) تاريخ الفلسفة اليونانية من طـاليس إلى أفلاطون وبروقلوس، دار العلم للملايين،الطبعة الأولى بيروت سنـــه ١٩٩١.

فرانكفورت،هـ (٧٤) ما قبل الفلسفة ، ترحمة د.جبر إبراهيم جبر،مراحعة د.محمود الأمين منشورات دار مكتبة الحياة بغداد ب.ت.

فرنر، شـارل (٧٥) الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات دار الأنوار الطبعة الأولى بيروت سنــه ١٩٦٨

كاريل ، الكسيس (٧٦) الإنسان ذلك المجهول، تعريب شفيق أسعد، مكتبة المعارف بيروت سنـــه ١٩٨٦.

كانون ،جراهام (٧٧) نظرات فى تطورات الكائنات الحية ، ترجمة د.عبد الحافظ حلمى ، مكتبة الأنجلو،القاهرة ب. ت.

كرسون،أندريه (٧٨) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة د.عبد الحليم محمود ،د.أبو بكر ذكرى ،دار أحياء الكتب العربية القاهرة سنـــه ١٩٤٦.

كرم ، يوسف (٧٩) تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، الطبعة الثالثة بيروت ب. ت.

كريمن، صمويل نوح وآخرون (٨٠) أساطير العالم القديم ترجمة د.أحمد عبد الحميد يوسف راجعه د.عبد الغنى أبو بكر ، الهيئة المصرية العمة للكتاب القاهرة سنـــــه ١٩٧٤.

كواريه ، الكسندر (٨١) مدخل لقراءة أفلاطون ،ترجمة د.عبد المجيد أبو النجا،مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ب. ت.

كوهر ،جون (٨٢) الفكر الشرقى القديم ، ترجمة د.كامل يوسف حسن ،مراحعة د.إمام عبد الفتاح إمام ، عالم المعرفة عدد ١٩٩ ،الكويت سنـــــه ١٩٩٥.

كيسديس، ثيوكاريس (٨٣) هيرافليطس ،ترجمة حاتم سليمان،دار الغارابى،بيروت ،لبنان سنـــــه ١٩٨٧.

ـــــــــــــــــ(٨٤) سقراط ترجمةد.طلال الهيل ،دار الغارابى ،بيروت لبنان سنـــــه ١٩٨٧.

لويس،جون (٨٥) الإنسان ذلك الكائن الفريد ،ترجمة د.صالح جواد الكاظم،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة سنـــــه ١٩٥٦.

ماكوفلسكى، الكسندر (٨٦) تاريخ علم المنطق، ترحمة د.نديم علاء الدين ،إبراهيم فتحى، دار القارابى ،بيروت سنـــــه ١٩٨٧.

متى، كريم (٨٩) الفلسفة اليونانية ،بغداد سنـــــه ١٩٧١.

محمود، .على حنفى (٩٠) قراءات فى فلسفة الحضارة ، الدار الأندلسية الأسكنندرية سنـــــه ١٩٩٤.

مرحبا،د.محمد عبد الرحمن (٩١) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية منشورات عويدات ،الطبعة الثالثة بيروت سنـــــه ١٩٨٣.

مطر، د. أميره حلمى (٩٢) الفلسفة عند اليونان ،دار النهضة العربية القاهرة سنـــــه ١٩٦٨.

مكاوى ،د.عبد الغفار (٩٣) مدرسة الحكمة، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر القاهرة سنـــــه ١٩٦٧.

مهدى، ثامر (٩٤) من الأسطورة إلى الفلسفة والعلم، دار الشئون الثقافية العامة ،بغداد سنـــــه ١٩٩٠.

هويدى ، د.يحيى (٩٥) قصة الفلسفة الغربية ،دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة سنـــــه ١٩٩٣.

هيرودوت (٩٦) الكتاب الثانى (مصر) ،ترجمة د.محمد صقر خفاجة تقديم د.أحمد بدوى ،دار القلم ،القاهرة سنـــــه ١٩٦٦

وونر، ريكس (٩٧) فلاسفة الإغريق ،ترجمة د.عبد الحميد سليم ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة سنـــــه ١٩٨٥.

ب – المراجع الأجنبيـــــــــــــة

- Adler (M . J): (98) Aristotle for every body, macmillan publishing . co. inc , New York , 1979.
- Allan (D . J): (99) The philosophy of Aristotle, 2nd Ed - Oxford , University , London , 1970 .
- Appletom (R . B): (100) The Elements of Greek thought , Meth une , Col td, 1st ed, London , 1922.
- Armstrong (A . H) (101) An introduction to Ancient philosophy Methuen Coltd, London 1981
- Bailey (C) (102) The Greek Atomists and Epicurus, at the clarendon Press, Oxford, 1928.
- Barnes (J . A) (103) The pre- socratic philosophers, Rautledye, Kegan paul, London . 1982.
- Benn (A . W) (104) History of Ancient philosophy , London , Watts and Co , 1972.
- Burnt (J) (105) Early Greek philosphy , London , 1946.
- _______ . (106) Greek philosophy , macmillans Co ltD, London , 1961.
- Church (F. J) . (106) Trial and Beath of socrated, Macmillan and Co . Limited stmartins street, London , 1913

- Ciommins . (S) . (107) The social Philosohers, Rublished. by : - Arrangnent with Ransom House, inc, Printed in the U .S . A , 1954.

- Copleston . (F) . (108) Ahistory of philosophu, vol 1. greece, Rome Image Book , New York , 1962.

- Cornford (F . M) . (109) . From Religion to philosophy, princenton, University Press , 1991.

- Cornford (F . M) . (110) . Plato,s cosmology , kegan Paul, Trench Trubners and Co, ltD, London, 1931.

- ______________ (111). Plato and parmenides, Kegan Paul, London, 1939.

- Dihle (A) : (112) The theory of will ((inclassical Antiauity)) University of california Press, berke ley, 1982 .

- Field (G . C) : (113) The philosophy of plato, Oxford university Press, London, New york 1946.

-Freeman (K) : (114) Ancilla to the pre socratic philosophers, Basil Black well, Oxfor, 1948.

- _________ : (115) The presocratic philosophers, 2nd ed- Basil Black well, Oxford , 1959.

- Fullery (B . A . G) : (116) . History of greek philosophy, Revised by sterling mcomurin, Oxford, ibh, Publeshing Co, New Delhi, 1955.

- Grote (G): (117) History of Greece, vol III , The Bradly Company publishing, New York 1850.

- Gulley (V) : (118) The philosophy of socrates, Macmillan, London, 1968.

- Guthrie (W . C . K) : (119) Ahistoy of Greek philosophy , vol 2 , 3 . Cambridge, at university Press, 1969 .
- _______________ : (120) orpheus and Greek Religion Oxfird , 1935.
- _______________ : (121) Socrates, at the university Press, cambridge, 1971.
- _______________ : (122) The sophists, cambridge university Press , New York 1988.
- Havelock (E) : (123) Temper in Greek politics yale, unuiversity Press , Great Britain 1957.
- Hegel : (124) Lectures on the history of pphilosophy Trans . by :- E . S . Haldane and F . H . simon, 3 vols , Routledge and Kegan Paul, London, 1955. vol 1.
- Hussey (E) : (125) The presocratics, ((classical life and letters)) Gerald duck worth London , 1972.
- Jaspers (K) : (126) Anaximander, Heraclitus, parmenides and plotinus Transl. by :- R. Robinson. 2nd . ed, Oxford, university Press London. 1962.
- Jeager (W) : (127) the Theolohy of the Early Greek philosophers at clarendon press, Oxford, London, 1946.
- Jordon (J . N): (128) Western philosophy from Abtugyuity tothe middle Agees Macmillan publishing company New York, 1987.
- Kahn (H) : (129) Anaximander and origins of greek cosmology , columbia university Press, 1960.
- Kaufmann (W) : (130) Philosophic classics ((Basic texts slelected)) vol 1 . Prentice Holl, U . S . A . 1961.
- Kerferd (E.B) : (131) The Sophistic movement, Cambridge university press, London, 1984.

- Kirk (G.S) : (132) The presocratic philosophers, cambridge, 1957.
- Iloyd (G.E.R): (133) Aristotle the growth and struture of this thought, Cambridge, university press, 1977.
- Mcclure (M.t): (134) The Greek concept of Nauture the philosophical Review, Volx III , New York, 1934.
- Nahm (M.C): (134) Selections from early Greek philosophy, 3 rd. Ed, Appleton Century Crofrsinc, New York. 1947.
- Nelson (L): (135) Socratic method and critical philosophy, Trans by:- Tnomask Byown, introduction by:- juliuskraft, Dover publication inc, 1960.
- Pritchard.(B.J): (136) Ancient Near Eastern Texts relating to the old Testament, princention, New jersey, 1969.
- Randall (J.H) :(137) Aristotle., Columbia University press, New York, london, 1971.
- Recour (P): (138) Reading in Existential Phenomenology , Ed. Lawrence and D.Dconnor, 1967.
- Robin (L) : (139) The Greek Thought and origins of the scientific spirit, Trans. by :- M.R. Dobie, Kegan Paul, London , 1928.
- Rohde (E) : (140) Psyche - seelenkult und unsterblichkerts: glaube der griechen tubingen, 1921.
- Ross (S. W.) (141) Aristotle, London Methume & Co. Ltd, Reprinted, 1971.
- Rowoe (C.H): (142) An introduction to greek ethics huthin son of london , 1976.
- Sambursky (s): (143) The physical world of the Greek. Trans-from the hebrew by:- Merton Dagui, Routedge, kegan paul , london, 1963.
- Scheler (M): (144) Man's place in Nature, New York , Manday press.

- Sidgwick (H) : (145) Outlines History of Ethics, Macmillan and Co., Limited, 5 Ed, New york, 1902.

- Snith (T.V) : (146) Philosophers speak for themselves, chicago university press, 1955.

- Thilly (F) : (147) Ahistory of philosphy, Revised by:- Ledger wood, George Allen and Unwinlid, 1951.

- Tomlin (E.W.F) : (148) Great philosophers The westrn world, skeffungton and sont ted, london, 1949.

- Untresteiner (M) : (149) The sophists, Trans., by :- K.Freeman, Basil Black Well, Oxford, 1954.

- Vlastos (G): (150) Ethics and physics in Democritus an essey in :- Studies in presocaratic philosophy, Vol1. University press, 1972.

- ________: (151) Theology and philosophy in early thought, on essay in, studies in the presocratic philosophy, ed. by:- R.E.Allen and D.G.Furley. Voli, Raul, New York, 1970.

- William (J): (152) (Virture and knewledge and in introduction to Ancient Greek Ethics, Rout ledge new fetten lane, London, 1991.

- Zeller (E) : (153) Ahistory of Greek philosphy, Trans. by:- S.F. Allyer, 2 vols, longmans Green and co, london, 1881.

- ________: (154) outlines of the history of greek philosophy. Transl. by L.R Palmer. Revised by :- Withelm Netle, Thirteen th Ed. Dover publication, new york . 1980.

ثالثاً:- دوائر المعارف والمعاجم:-

(١) الموسوعه الفلسفيه العربية ، إشراف د.مهني زيادة ، معهد الانماء العربي ، الطبعة الاولى ، بيروت ١٩٨٦م.

(٢) الموسوعه الفلسفية ، وضع لجنه من العلماء والاكاديميين السوفيتين ، تحت إشراف م.روزنتال ، ب. بودين . ترجمه سمير كرم ، مراجعه د/ صادق جلال العظيم ، جورج طرابيشى ، دار الطليقة للطباعه والنشر ، الطبعة الخامسة ، بيروت ١٩٨٥.

(3) The Encyclopaedia of Philosophy, Vol and , the Macmillan and the free press, New York, Colier, Macmillan limited, london, 1967.

محتويات البحث





